Teología filosófica

dictada por

LIC. LUIS FERNÁNDEZ
LIC. GUILLERMO GOMILA

MARZO.DICIEMBRE 2014

TOMA DE APUNTES:
SEM. DANIEL TORRES COX

http://filoyteologia.wixsite.com/sintesis

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

El presente trabajo ha sido elaborado a partir de las clases dictadas por los profesores Luis Fernández y Guillermo Gomila durante el año 2014 en la sede de Buenos Aires de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.

Este documento constituye la continuación y conclusión del trabajo denominado *Metafísica* elaborado durante el año 2013 con ocasión de la materia de igual nombre dictada por los mencionados profesores. En esa línea, si bien en ocasiones explicamos brevemente contenidos propios de la metafísica, en la mayoría de los casos hemos asumido que los mismos se tienen por sabidos.

El presente trabajo tiene por objetivo facilitar la comprensión de la materia en cuestión, sirviendo a modo de complemento sólido de las clases. Para ello, hemos recorrido punto por punto el programa de la materia, complementando las clases con los textos de Santo Tomás de Aquino contenidos en la selección de textos del padre Ferro, cuya referencia completa es citada oportunamente. Los puntos que no fueron tratados en clase y, a nuestra modesta consideración, resultaban de sumo interés fueron elaborados íntegramente a partir de los textos del Aquinate.

Finalmente, asumimos la responsabilidad por los errores que puedan encontrarse en el presente documento.

Este material es de libre difusión.

DANIEL TORRES COX
Seminarista de FASTA
http://filoyteologia.wixsite.com/sintesis

I. Filosofía primera

Tesis I
Las causas en general

· **Introducción general al curso. La orientación de las cosas hacia Dios**

A. Dos posibilidades de aproximación

El planteo de las causas en general puede hacerse desde dos perspectivas diversas:

a. Teodicea.- Fue planteada por Leibniz como un estudio de las causas tendiente a determinar si Dios es causa del mal. Dicho autor sostuvo que la existencia del mal en el mundo no es contradictoria con la existencia de Dios. Desde esta perspectiva, *teodicea* puede entenderse como una suerte de "justificación" de la existencia de Dios frente al problema del mal.

b. Teología filosófica.- Junto con la metafísica y la filosofía primera constituyen tres enfoques de una misma ciencia, que es la disciplina sapiencial. Como se verá a continuación, en la metafísica se estudia al ente en cuanto ente. En la filosofía primera se indaga por las causas del ente. Y, finalmente, en la teología filosófica se estudia la causa primera del ente en el orden del ser, que es Dios. De allí que ésta reciba también el nombre de *teología natural*, distinguiéndola así de la teología sobrenatural. Desde esta perspectiva, no tiene sentido hablar del mal sino a modo de privación, pues todo ente es bueno.

La perspectiva de aproximación al estudio de las causas será el segundo, es decir, el de una teología filosófica enmarcada dentro de la disciplina sapiencial.

B. La orientación de las cosas a Dios

En el estudio de la metafísica se vio cómo todo lo que *es*, es ente. Ahora bien, se vio además cómo no todo es igualmente ente, sino que las cosas que *son*, son de diversa manera. Así, una piedra, una hormiga, el canario Kiki, la cantante Kate Nash y el arcángel Gabriel *son*, pero no en la misma medida. Este hecho hizo necesario el empleo de la analogía. En efecto, gracias a la predicación analógica podemos decir que tanto la cantante Kate cuanto una piedra son ambos *ente*, pero no *igualmente ente*, sino en la medida que le es propia a cada uno. Así, el estudio de la metafísica en términos especiales pudo ser realizado gracias a una **primera orientación analógica** que podríamos denominar *relativa al sujeto*, es decir, relativa al propio ente.

La metafísica en términos especiales concluyó con la consideración de la sustancia y los accidentes. De entre estos últimos, se destacó la importancia del accidente *relación*, el cual permite plantear un vínculo, no sólo entre diversos entes, sino entre el ente y su causa. Así, en palabras de Ferro:

> *"(...) esta perspectiva de intelectualidad culmina en el* accidente-relación*, que según su propia* ratio *dice orden e incluso dependencia respecto a otro. En ella*

> *encontramos su ser de inhesión, tal como ha sido tratado en la metafísica. Esto explica que su propia* ratio *se constituya como* hacia otro (ad aliud). *Pero a su vez indica una dependencia entitativa del efecto respecto de la causa, conduciéndonos al tratamiento de la orientación causal ya planteada y que hace referencia a la filosofía primera. Esta orientación causal culmina en la consideración de Dios (...)"*[1]

Ahora bien, el estudio de las causas del ente —siempre tomando como punto de partida el ente mismo— se hace posible gracias a una **segunda orientación analógica**, que podríamos denominar *causal*. Es la que propiamente se empleará en el estudio de la filosofía primera y de la teología filosófica. Así lo señala el propio FERRO:

> *"(...) la misma analogía refiere a otra orientación que hace a la consideración causal. Por lo cual hemos dividido la totalidad de la exposición de la Disciplina Sapiencial según esta doble orientación analógica. Así, en el tratado titulado* Metafísica*, hemos desarrollado la primera orientación analógica, (...) Ahora, en este tomo, siguiendo el modo de proceder intelectual, desarrollamos la orientación analógica causal que corresponde a la pregunta filosófica fundamental, es decir, la pregunta por los principios causales de las realidades finitas a través de los cuales adquirimos certeza."*[2]

Es preciso detenernos un momento en lo relativo a las distintas orientaciones en lo concerniente a la analogía. Recordemos que la predicación analógica se da cuando un *nomen* se dice de varios con una *ratio* que es en parte similar y en parte diferente. Así, la **analogía relativa al sujeto** es aquella en la que la ratio se busca dentro del sujeto; es decir, en su causa al modo de la materia y formal. Es la que se ha venido usando para el estudio de la metafísica. En efecto, cuando en metafísica se habla de que las cosas *son* según un mas y un menos se hace referencia a un principio constitutivo intrínseco que es el *esse*. Nos centramos, pues, en el estudio de ente *cerrado en sí mismo*.

Ahora bien, lo propio de la **analogía de orientación causal** es buscar la *ratio* fuera del sujeto, es decir, en su causa eficiente y final. Ésta, pues, nos permitirá plantear primero las causas eficientes y finales en el orden de lo finito —filosofía primera— y luego en lo que concierne a Dios —teología filosófica—.

Habiendo aclarado esto, continuaremos con el desarrollo del presente punto.

En la disciplina sapiencial, esta perspectiva analógica *causal* es empleada de un modo progresivo, partiendo de la filosofía primera para llegar a la teología filosófica:

> *"La presentación analógica de lo que debe considerar esta Disciplina Sapiencial se explicita como orientación a la causa final y a la causa eficiente.*

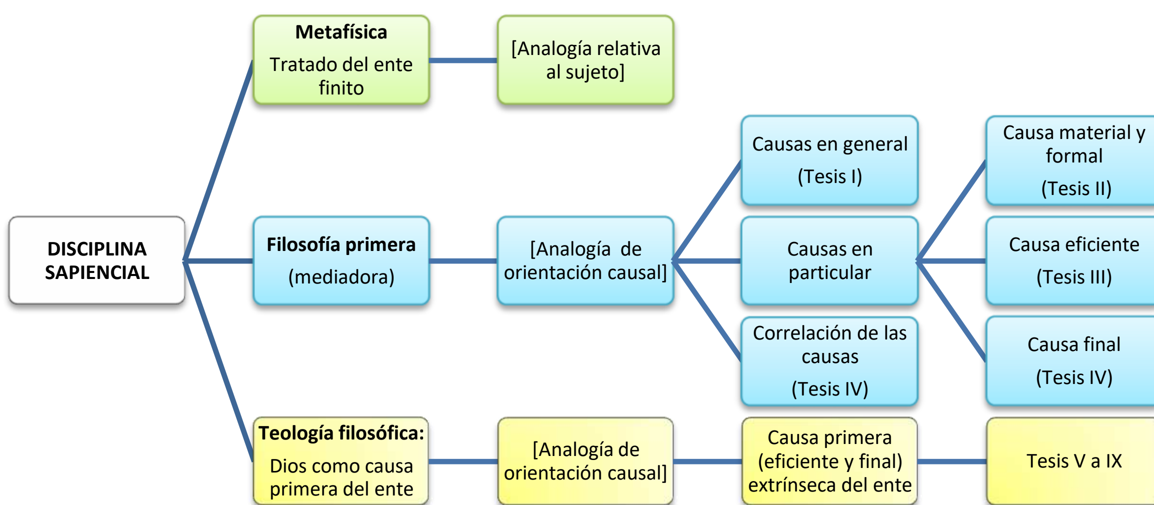
---

[1] FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 12

[2] FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 12-13

> *Desde este punto de vista podemos, en primer término, hablar del tratado de las causas que corresponde a la Filosofía Primera.*
>
> *A través de esta penetración intelectual llegamos a lo máximamente inteligible en sí. (...) Llegamos de este modo a la consideración de Dios, por lo que la Disciplina Sapiencial se denomina Teología. En esta perspectiva debemos llegar a la conclusión o determinación de una primera causa eficiente y final, que lo sea universalmente de todo."*[3]

Lo expuesto hasta el momento puede sintetizarse en el siguiente cuadro:



El estudio de la disciplina sapiencial bajo la perspectiva de la metafísica nos llevó a explicitar los contenidos implícitos en la noción de ente. Sin embargo, nos hizo advertir que el ente —*id quod est* o *id quod habet esse*— es incapaz de explicar por sí mismo su razón de ser, es decir, su *ratio essendi*. Así, gracias al estudio de la metafísica pudimos estudiar las implicancias de que algo *sea*, pero ello no bastó para establecer *por qué algo es*, es decir, por qué tiene *esse*.

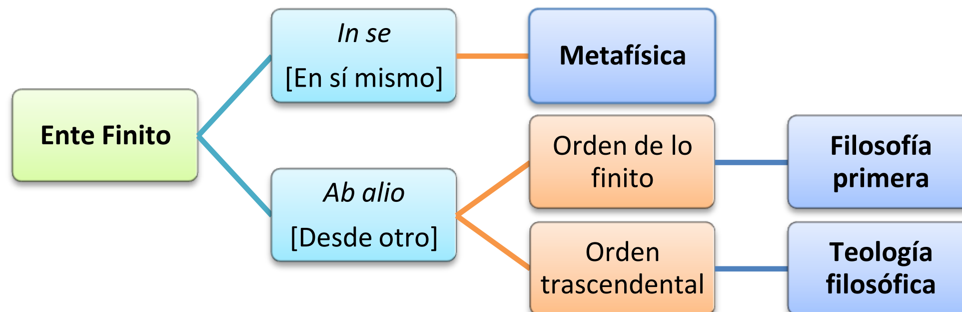
Es así que, frente a la incapacidad del ente de explicar su razón de ser, es preciso considerar sus causas. Ahora bien, las causas del ente pueden buscarse en dos planos: en el orden de lo finito y en el orden trascendental.

En el **orden finito** podemos establecer que todo ente finito procede de otro ente finito. Dicho en otras palabras, este ente *es* porque ha sido causado por este otro ente que también *es*. Las especies y modos de causación en el orden de lo finito son estudiados por la **filosofía primera**. Sin embargo, las explicaciones que aporta el estudio de la causalidad en el orden finito no bastan para

[3] FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 13

explicar toda la razón de lo finito. Así, el hecho de que un perro haya sido generado por otro perro no basta para responder la pregunta de por qué el perro *es*.

Es así como se llega al estudio de la causalidad en el **orden trascendental**. En este orden, se llegará —en la medida que a nuestro intelecto le es posible— a la consideración de la causa trascendente de todo lo finito: el IPSUM ESSE SUBSISTENS. Esto será lo propio de la **teología filosófica**.



1. Introducción al tratado de las causas

1.1. Presentación sapiencial del tratado

Al estudiar el ente finito y buscar su razón de ser se llega a la noción de causa. En palabras de FERRO:

> *"En estas distinciones propias del ente finito tiene prioridad la distinción de un principio esencial y el existir, que busca una explicación ulterior. De este modo nos lleva a hablar de un principio de causalidad, el cual no es evidente como ha sido el principio de no-contradicción desde la primera explicitación del ente. El principio de la causalidad surge de este enfoque. Así, desde la perspectiva de intelectualidad estrictamente metafísica, se puede pasar a explicar el tratamiento de las causas."*[4]

La noción de *causa* puede abordarse bajo dos perspectivas. En primer lugar, atendiendo a *id quod est causa*, es decir, a aquello que es la causa, con lo cual se llega a la **noción general de causa**. En segundo lugar, se puede atender a *id quo est causa*, es decir, a aquello por lo cual algo es causa, con lo cual se abre el estudio a las **distintas clases de causa**.

Como se ha dicho ya, la noción general de causa se estudiará en la presente tesis. Las distintas clases de causa, en cambio, se abordarán de la tesis II a la IV.

[4] FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 25

1.2. Referencias históricas

—Este punto no ha sido materia de desarrollo—

2. Introducción de la noción general de causa

2.1. Precisiones para la explicación

Antes de ocuparnos propiamente de la causa es preciso establecer algunas consideraciones para evitar confundirla con la noción de *principio*. Téngase en cuenta que las nociones que se expresarán a continuación no deben tomarse por definiciones sino por observaciones de orden descriptivo.

TOMÁS DE AQUINO señala con relación a la causa que *"(...) la causa es aquello a lo cual por necesidad se sigue otro."*[5] En esa línea, el Doctor Angélico explica que, a diferencia del principio, la necesidad propia de la causa es tal por darse en el orden del ser: *"Pues este nombre* principio *implica cierto orden; en cambio, el nombre de causa implica un influjo en el ser de lo causado."*[6]

En esa línea, podemos decir que **principio** es aquello anterior en cualquier orden. Es aquello que está en el origen de algo. **Causa**, en cambio, es aquello anterior que necesariamente produce un influjo en el *esse* de lo causado. De allí que, como apunta bien el Aquinate, *"(...) el nombre de principio es más común que el de causa, pues hay algo que es principio y no es causa (...)"*[7]

Esta distinción es importante, por ejemplo, para entender mejor el papel que juega la privación en el orden de la generación. En efecto, antes de ser esculpido, un bloque de mármol posee materia —mármol— y también privación de la forma de tal estatua. Si bien el mármol es causa, la privación es sólo principio y no causa, pues nada aporta al producto final en el orden del ser.

2.2. Desarrollo inductivo

Toda definición se da en el orden de la univocidad. Siendo que la noción de causa no es unívoca sino análoga, no es posible presentar una definición real —género y diferencia específica— de ella. Se puede, sin embargo, tratar de establecer cuáles son las notas comprehensivas de la noción de causa. Dichas notas deberán tener en consideración lo siguiente:

- El punto de partida es el ente finito.
- La realidad se presenta insuficiente para explicarse a sí misma.

---

[5] TOMÁS DE AQUINO. In V Metaph., lec 1, n. 749; 750-751; 760-762. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 30

[6] TOMÁS DE AQUINO. In V Metaph., lec 1, n. 749; 750-751; 760-762. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 30

[7] TOMÁS DE AQUINO. In V Metaph., lec 1, n. 749; 750-751; 760-762. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 30

- La realidad requiere una explicación.
- El punto de partida para la inducción de la noción de *causa* es la observación de la realidad.

Teniendo en cuenta lo expuesto, las notas comprehensivas de la noción de causa son:

i. **Principio.-** La causa es un principio y, como tal, está en el origen de otra cosa, que es lo causado. Es principio del efecto por ser anterior a él.

ii. **Real.-** Es algo que existe en la realidad extra-mental. Posee un *esse* propio. Se da en el plano de las primeras intenciones. Se conoce mediante una inducción, es decir, teniendo como punto de partida la realidad particular.

iii. **Positivo.-** Afirma algo *per se*. Se afirma la existencia de algo en el orden de lo real que es *per se* y no *per accidens*. Es *positivo* porque no trata de brindar una explicación apelando a privaciones o negaciones, lo cual ocurriría si se afirmara que (Ej.) *la causa de la iluminación es la ausencia de nubes*. Explica en base a cosas que *son* en la realidad.

iv. **Distinto del efecto.-** El ente-causa es realmente distinto del ente-efecto.

v. **Del cual se sigue necesariamente ese efecto.-** El efecto sigue a la causa necesariamente. La relación que los une es de necesidad. Puesta la causa, necesariamente se da el efecto. Sin embargo, se debe precisar que no se trata de una necesidad absoluta: sólo se da con ciertas condiciones. Mas, dadas esas condiciones, se da *necesariamente* el efecto. Ej. Si la semilla no está dañada y recibe los cuidados adecuados, brotará. Así, de la semilla se siguen *necesariamente* el árbol.

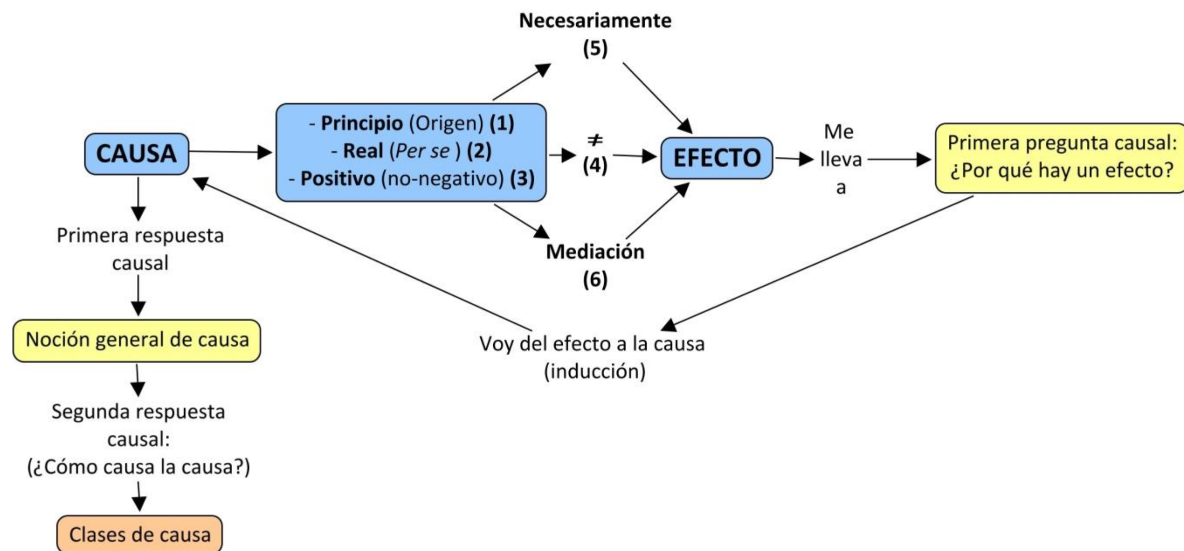
vi. **A partir de una mediación.-** Lo propio del causar es que en la causa se opere un ***salir de sí***. Esto ya que el efecto es distinto de la causa. Así, la causa, para causar, debe abandonar su dimensión inmanente y proyectarse de alguna manera hacia el efecto. En esa línea, la causación se presenta como una suerte de mediación entre el ente que causa y su efecto, pues constituye el mecanismo por el cual aquél sale de sí, se proyecta hacia otro.

vii. **Produce un influjo entitativo.-** La producción del efecto se da en el orden del ser. Permite dar cuenta de la *ratio essendi*.

De lo expuesto, la <u>noción general de *causa*</u> será:

Principio real positivo distinto del efecto, del cual se sigue necesariamente ese efecto a partir de una mediación y que produce un influjo entitativo.

A modo de síntesis de lo expuesto hasta el momento, tenemos el siguiente cuadro:



3. Consecuencias necesarias

3.1. Complementaciones nocionales

De la noción general de causa planteada en el punto anterior, se desprenden las siguientes consecuencias:

i. Hay una habitud real de la causa a lo causado —influjo entitativo, dependencia en el ser— y de lo causado a la causa —dependencia entitativa.

ii. Hay multiplicidad de causas, las cuales se dan bajo distintos aspectos. Ningún efecto se explica por una sola causa. Por ejemplo, que un barco llegue a su destino se explicar por la destreza del piloto, la resistencia de la nave, la bondad del clima, etc.

iii. Hay una concatenación de causas, las cuales se pueden subordinar unas a otras. Ej. el hombre (causa-agente) usa un lapicero (causa-instrumento) para escribir sobre una hoja (causa-materia) un poema (efecto).

iv. La consideración de las causas en cuanto tales pertenece a la filosofía primera, pues su influjo se da en el orden entitativo.

v. No es posible hablar de causa sin hacer alusión a una finalidad, y no hay finalidad sin un ente inteligente. En el caso de un agente libre, su naturaleza lo ordena a elegir sus propios fines. En el caso de un agente no-libre, sus fines son establecidos por otro. Un agente no-libre desconoce sus fines, pero obra según ellos.

vi. Al plantear la noción general de *causa* nos referimos a la causa *per se*, la cual es propiamente principio de influjo entitativo. La causa *per accidens* puede ser tenida en cuenta en la medida

que interfiere o limita la causa *per se*. Ej. Cuando la lluvia cae fuera de tiempo estropea ciertas semillas. Al ser estropeadas, las semillas experimentan privaciones —Ej. daños: causa *per accidens*— que interfieren con la causa *per se* —Ej. cuidados del agricultor—. La privación, al carecer de *esse*, no puede ser causa *per se*, mas, en la medida que su interferencia es real, se toma como causa *per accidens*. Así, de la semilla dañada brotará un árbol enfermo. Si bien el daño en la semilla no es causa del árbol, si impidió que la semilla se desarrolle adecuadamente. Sobre este punto, TOMÁS DE AQUINO señala:

> *"(...) del defecto de la causa se sigue el defecto en el efecto. Ahora bien, el defecto en la causa es algún mal. Con todo, no puede ser causa por su propia índole, porque la realidad no es causa en tanto y en cuanto es deficiente sino porque es ente. Y si fuese totalmente deficiente no sería causa de nada. Luego, el mal no es causa de algo per se, sino per accidens."*[8]

vii. En el orden finito siempre hay contingencia: que la causa sea perfecta no garantiza que el efecto sea perfecto. Ello ya que la causación no es absolutamente necesaria, sino que depende de ciertas condiciones. Por ejemplo, una semilla perfecta no siempre da un árbol perfecto: se requiere un clima, tierra y cuidados adecuados.

3.2. El principio de causalidad

El principio de causalidad, el cual es presupuesto para la noción general de causa, puede ser enunciado de la siguiente manera:

Omnis talis res cuius esse est aliud a natura sua habet esse ab alio
—Toda aquella realidad cuyo esse *es distinto de su naturaleza (o esencia) tiene el* esse *desde otro—*

Con relación a este principio es preciso establecer algunas consideraciones:

i. El principio de causalidad no se deduce del principio de no-contradicción sino del último constitutivo del ente finito (UCEF). En efecto, el UCEF nos permite advertir la incapacidad del ente de dar razón de sí en el orden entitativo: ¿De dónde le viene el *esse* al sujeto (esencial)? De allí que el principio de causalidad sólo se da en el plano del ente finito. Un ente que carece de composición —sujeto (esencial) - esse— es, en consecuencia, una realidad incausada.

El cómo el principio de causalidad se relaciona con el último constitutivo del ente finito puede verse en lo siguiente:

"Omnis talis res cuius	*esse*	*est aliud*	*a natura sua*	*habet esse ab alio"*
	ESSE	≠	**Sujeto (esencial)**	

[8] TOMÁS DE AQUINO. III C.G., cap. 14 (1970-1975). En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 30

ii. El principio de causalidad es un **principio primero**. Por ello, no se demuestra: se muestra, pues es evidente. Sin embargo, sí admite demostración por el absurdo: no demuestro el principio, sino demuestro que es absurdo negarlo. Así, si el compuesto *sujeto (esencial) - esse* se hubiera dado a sí mismo el *esse*, debiera haber tenido el *esse* antes de la composición. Sin embargo, antes de la composición dicho compuesto nada era, pues no es el *esse* solo, sino el compuesto. De allí que el *esse* le debe venir desde otro.

iii. El principio de causalidad es expresión analógica: puede referirse al SUMO ANALOGANTE o a cualquier causa finita.

iv. El que causa el *esse* da también la naturaleza. Por ejemplo, el gato-padre causa el *esse* y la naturaleza en el gato-hijo. Esto pues lo que se causa posee la naturaleza *gato*. El cómo el gato-padre comunica el *esse* se verá más adelante.

v. La causa necesariamente preexiste al efecto. Además, la causa debe tener la potencia para causar el efecto.

vi. Al ser causado, ningún ente finito puede ser *causa sui*, es decir, causa de sí mismo.

3.3. La intuición inicial de la *ratio causandi*

—Se explicó en el punto anterior al presentar la vinculación del principio de causalidad con el último constitutivo del ente finito—

4. Diversidad de causas

Según se verá a continuación, se puede hablar de distintas enumeraciones de causas según los diversos fundamentos divisivos de los que se parta. Estos fundamentos divisivos son dos: por *cuasi*-especies y por modos. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que estos fundamentos divisivos no dan origen a clasificaciones paralelas. Por el contrario, los modos detallan las maneras cómo pueden presentarse cada una de las cuasi-especies de causas.

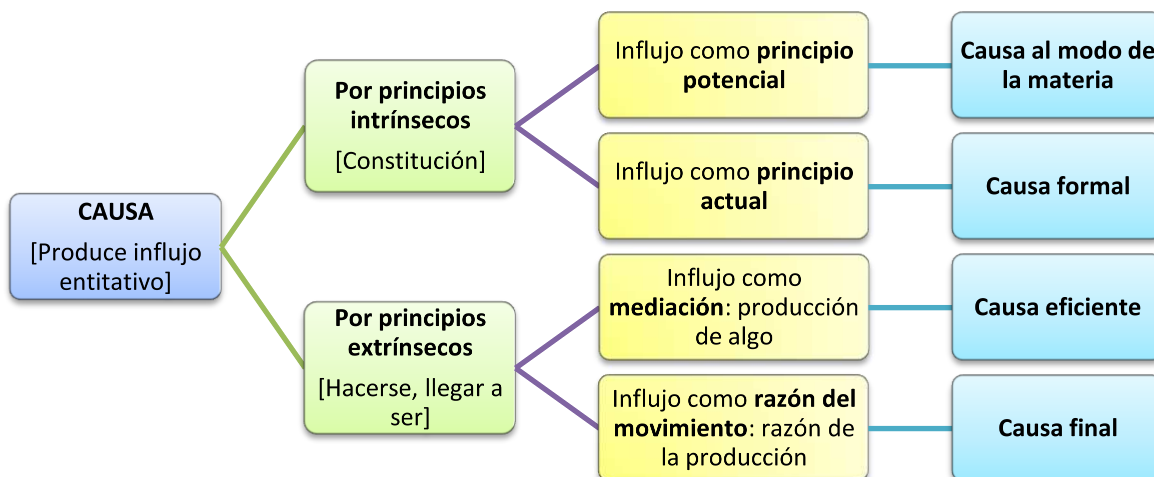
4.1. Distinción al modo de especies

En este punto se presentarán las diversas razones bajo las cuales algo puede causar. Dicho en otras palabras, aquello por lo cual algo es causa. El fundamento divisivo no es otra cosa que la *ratio causandi*, es decir, la razón de causar.

Antes de proceder a la enumeración, es preciso hacer una última precisión.

Se ha dicho que la noción de causa, al no ser unívoca sino analógica, no es susceptible de ser definida por género y diferencia específica. Al no ser un género, no admite división en especies en sentido estricto. De allí que la división que se presenta a continuación es *al modo de* especies o por *cuasi*-especies.

Se profundizará en la definición de cada una de estas cuasi-especies de causas en la medida que vayan siendo tratadas en las tesis correspondientes.



4.1.1. *Causa per modum materiae*

Con relación a la *causa per modum materiae* —causa al modo de la materia—, TOMÁS DE AQUINO señala que:

> *"(...) en primer término se dice causa a aquello de lo cual se hace algo, y le es intrínsecamente existente. (...) la estatua se hace de cobre y el platillo de plata, como de lo existente intrínseco (...) consiguientemente, el cobre de la estatua y la plata del platillo son causa al modo de la materia."*[9]

Teniendo en cuenta lo expuesto, podemos afirmar que causa al modo de la materia es todo aquello que **causa por principios potenciales intrínsecos al efecto**. Se trata del *ex quo*, del sustrato.

Nótese que la Cátedra ha preferido usar la denominación *causa al modo de la materia* en vez de *causa material*. Esto debido a que *causa material* parecería limitarse únicamente a la materia, mientras que el hablar de causa *al modo de la materia* permite que esta cuasi-especie de causa se extienda a todo principio potencial intrínseco, y no sólo a la materia. Así, por ejemplo, en el caso de los ángeles, su esencia —inmaterial— es su causa al modo de la materia por ser su principio potencial intrínseco en relación con su *esse*.

4.1.2. *Causa formalis*

Con relación a la *causa formalis* —causa formal—, el Aquinate sostiene:

[9] TOMÁS DE AQUINO. In V Metaph., lec 2, n. 763-764; 765; 770-771. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 39-40

> *"En segundo término, se dice* causa *la especie y el ejemplar, y ésta es la causa formal que se compara a la cosa de dos maneras. Por un lado, como forma intrínseca de la cosa, y ésta se dice* especie*. Por otro lado, como extrínseca de la cosa, pero a cuya semejanza se dice que la cosa se hace, y de acuerdo a esto el ejemplar de la cosa se dice* forma*."*[10]

Si bien el Doctor Angélico menciona aquí dos clases de causa formal, no profundizaremos en esta distinción sino hasta la Tesis II. Mientras tanto, diremos que la causa formal es aquella que **causa por principios actuales intrínsecos al efecto**.

Nótese que, de modo similar a lo ocurrido en la causa al modo de la materia, esta cuasi-especie de causa no se limita exclusivamente a la forma sino a todo principio intrínseco actual. De allí que, por ejemplo, en la formulación del último constitutivo del ente finito —sujeto (esencial) - *esse*—, el *esse* puede ser la causa formal sin ser *forma.*

4.1.3. *Causa efficiens*

Sobre la *causa efficiens* —causa eficiente—, TOMÁS DE AQUINO precisa:

> *"En tercer término, se dice causa [aquello] de donde es el primer principio del cambio y de la quietud, y ésta es la causa moviente o eficiente. (...) Ahora bien, a este género de causa se reduce todo lo que produce el ser de cualquier modo, no solamente el ser substancial, sino también accidental, lo cual acontece en todo movimiento."*[11]

Algo propio de la causa eficiente es ser una causa extrínseca. Se trata, pues, de una **causa extrínseca que influye en el llegar a ser o producción de algo**.

4.1.4. *Causa finalis*

Con relación a la *causa finalis* —causa final—, el Aquinate señala:

> *"En cuarto término se dice* causa *al fin. Ahora bien, esto es [aquello] en razón de lo cual se hace algo, como la salud es causa del caminar. (...) De donde se evidencia que el fin es causa. Y no solamente el último fin por el cual el eficiente obra (...) sino también todos los intermedios que están entre el primer agente y el último fin."*[12]

---

[10] TOMÁS DE AQUINO. In V Metaph., lec 2, n. 763-764; 765; 770-771. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 40

[11] TOMÁS DE AQUINO. In V Metaph., lec 2, n. 763-764; 765; 770-771. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 41

[12] TOMÁS DE AQUINO. In V Metaph., lec 2, n. 763-764; 765; 770-771. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 42

Algo propio de la causa final también es ser una causa extrínseca. Es, pues, una **causa extrínseca que influye en el llegar a ser de algo como razón del movimiento o producción**. Si bien causa el efecto, es algo extrínseco a éste, pues se halla en el agente.

4.2. Diversidad modal

A continuación, siguiendo a TOMÁS DE AQUINO, se presentan los diversos modos de causas. Según se dijo antes, estos constituyen las diversas maneras cómo pueden presentarse cada una de las cuasi-especies de causas.

4.2.1. Por mayor o menor proximidad al efecto

La Cátedra explica esta clasificación señalando que, según mayor o menor proximidad al efecto, una causa puede ser **remota** —menor proximidad— o **próxima** —mayor proximidad—. Explicada así, no presenta mayor complicación.

4.2.2. Según lo que propiamente es causa

En palabras de TOMÁS DE AQUINO, *"La otra división de las causas se efectúa en cuanto algo se dice ser* ***causa*** **per se** *y* **per accidens***."*[13]

Procedemos a explicar brevemente cada una de estas:

i. **Causa *per se*.-** Es aquella a la que corresponde la noción general de causa en cuanto tal. Es la que propiamente tiene la *ratio causandi*, es decir, la que propiamente causa el efecto.

ii. **Causa *per accidens*.-** Si bien incide o acompaña, no es la que propiamente posee la *ratio causandi*, es decir, no es la que causa en sentido estricto. Ningún influjo entitativo transmite. TOMÁS DE AQUINO señala que la causa *per accidens* puede tomarse por parte de la causa y por parte del efecto:

   a. **Por parte de la causa.-** Algo es causa *per accidens* por parte de la causa cuando se trata de una realidad que se da en la causa pero sin transmitir un influjo entitativo. Por ejemplo, los jeans que tiene puestos el albañil que construye la casa son causa *per accidens* de la construcción de la casa. Otro ejemplo es el defecto en la semilla, el cual, si bien no transmite un influjo entitativo, está en la causa al modo de la materia (semilla) e influye en su causar.

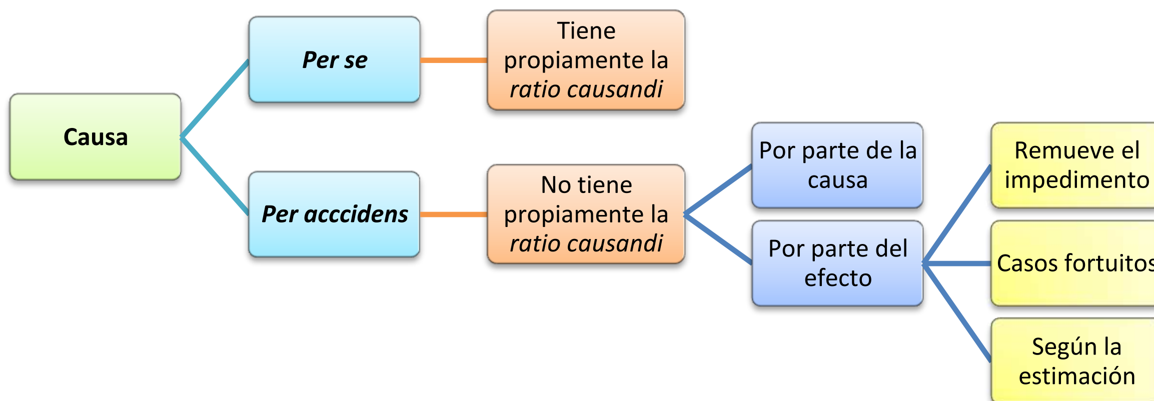
   b. **Por parte del efecto.-** Se trata de algo que ocurre al efecto de modo incidental. Puede darse según tres posibilidades:

[13] TOMÁS DE AQUINO. In V Metaph., lec 3, n. 783-793. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 46

- **Orden necesario al efecto (*removens prohibens*).-** En palabras de TOMÁS DE AQUINO, *"(...) la remoción del impedimento tiene orden necesario al efecto. De donde aquello que quita el obstáculo se dice moviente* per accidens*."*[14] Dicho en otras palabras, hay una causa *per accidens* cuando algo libera o remueve el impedimento para que otra causa opere. Un ejemplo es el quitar la silla a alguien que está sentado para que la gravedad lo atraiga al piso.

- **Orden no necesario al efecto (*non in pluribus sed in paucioribus*).-** Es la coincidencia fortuita que se da entre dos causas *per se*, cada una de las cuales busca su propio fin. No se da siempre ni en la mayoría de los casos —*non in pluribus*—, sino a veces o en pocos casos —*in paucioribus*—. A modo de ejemplo, el Aquinate señala *"(...) el encuentro de un tesoro al cavar la tierra. De esta manera la fortuna y la causalidad se dicen causa* per accidens*."*[15] En el ejemplo propuesto, un primer agente enterró el tesoro a fin de que nadie lo descubra. En un segundo momento, otro agente quiso plantar un árbol y se dio con el hallazgo del tesoro. La concurrencia de ambas causas es incidental pues no se da siempre ni la mayoría de las veces que cuando uno cava para plantar un árbol se encuentre un tesoro.

- **Ningún orden (*secundum existimationem hominum*).-** Se da cuando no hay relación entre la supuesta causa y el efecto. El único orden que puede haber es el estimado o valorado por el hombre. En palabras del Aquinate: *"(...) como si alguien dijese que es causa del terremoto, porque, entrando en la casa, acontece el terremoto."*[16] Nótese que ésta se trata de una estimación absolutamente arbitraria, pues no hay orden o relación real alguno entre la entrada de un sujeto a la casa y la ocurrencia del terremoto.



[14] TOMÁS DE AQUINO. In V Metaph., lec 3, n. 783-793. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 47

[15] TOMÁS DE AQUINO. In V Metaph., lec 3, n. 783-793. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 48

[16] TOMÁS DE AQUINO. In V Metaph., lec 3, n. 783-793. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 48

4.2.3. Causa en estado actual o potencial

Un tercer modo de clasificación es según la causa esté **en acto** o **en potencia** de causar. Así, un médico que no está curando es causa en potencia de la salud de algún paciente. En cambio, cuando está curando, es causa en acto de la salud del paciente al que trata.

4.2.4. Causa simple y causa compuesta

Un cuarto modo de clasificación se da según la concurrencia o no de varios principios. Así, una causa será **simple** cuando interviene ella sola en la producción del efecto. Por ejemplo, cuando un poeta piensa una poesía. En cambio, la causa será **compuesta** cuando se presenta la concurrencia de más de un principio en el orden del causar. Por ejemplo, el padre y la madre son causa del hijo.

TESIS II

CAUSA AL MODO DE LA MATERIA Y CAUSA FORMAL

1. La causa al modo de la materia

1.1. Introducción metafísica de su tratamiento

En el presente punto corresponde establece en qué medida la causa al modo de la materia es susceptible de ser estudiada por la filosofía primera. Esto ya que el estudio de la materia en cuanto tal es objeto de consideración de la filosofía de la naturaleza. Al respecto, resulta pertinente la referencia a TOMÁS DE AQUINO, quien señala sobre este punto:

> *"Considerar acerca de las causas en cuanto tales, es propio de quien trata acerca de la filosofía primera, pues la causa en aquello que es causa no depende de la materia según el ser, porque también en aquellos que están separados de la materia se encuentra la razón de causa."*[17]

Teniendo en cuenta lo expuesto, lo que se estudia en la filosofía primera no es la materia en cuanto tal, sino la razón de causalidad que hay en la causa al modo de la materia. Y en cuanto la filosofía primera se ocupa del estudio de las causas en cuanto tales, sólo a ella corresponde el estudio de esta causa bajo esta consideración.

En esa línea, corresponde agregar que, según se vio en la tesis anterior y se verá en la presente, la causa al modo de la materia se extiende a todo aquello que causa por principios potenciales intrínsecos al efecto, con lo cual no se limita a la materia. Bajo esta consideración, la causa al modo de la materia queda excluida del estudio de la filosofía de la naturaleza.

1.2. Desarrollo nocional

1.2.1. Sus notas comprehensivas

Según se dijo en la Tesis I, *causa per modum materiae* es aquello que **causa por principios potenciales intrínsecos al efecto**. Analizaremos cada una de las notas comprehensivas de esta noción:

- **Causa.-** Es una causa real. Produce un influjo real entitativo.
- **Por principios.-** Se trata de algo que está en el origen de la causación del efecto. De alguna manera, es anterior a él (en algunos casos —Ej. las artes— incluso existe con anterioridad, como el mármol respecto de la estatua).
- **Potenciales.-** Se conoce mediante una separación de principios. Se dice causa al modo de la materia de modo analógico, pues se extiende a todo principio constitutivo que se relacione con otro como la potencia al acto. Así, es la materia respecto de la forma, pero también el sujeto (esencial) respecto del *esse*.

[17] TOMÁS DE AQUINO. In II Phys., lec 5, n.176. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 51

· **Intrínsecos al efecto.-** Es algo del efecto, que lo constituye como tal *desde adentro*.

En caso se desee profundizar sobre las referencias históricas de la causa al modo de la materia, la Cátedra recomienda la *Teología natural* de Ángel Gonzales (Gredos). Sobre este punto, sólo mencionaremos a modo de hitos importantes los siguientes:

– La búsqueda del *arché* —principio constitutivo material— por parte de los primeros denominados filósofos de la naturaleza.
– La consideración de la materia como causa del mal, propia del maniqueísmo. Al respecto, se debe preciar que la materia es algo real, pues es potencia. El mal, en cambio, no *es*, pues es una privación. Como tal, no tiene una causa eficiente —que es real— sino deficiente. De allí que el mal no puede tener su origen en la materia.
– El racionalismo de Descartes, quien distinguió *res extensa* de *res cogitans*.
– El empirismo, el cual lleva al materialismo.
– El intento de hacer primar el método matemático en todo, que no es otra cosa que enfatizar aspectos formales que siguen a la materia (número, figura, extensión, etc.).

1.2.2. Su precisión en el contexto causal

Podemos complementar la noción de causa antes analizada agregando que causa al modo de la materia es *id ex quo aliquid fit*, es decir, *aquello desde lo cual se hace algo*.

Id ex quo	***aliquid fit***
—aquello desde lo cual—	*—algo se hace—*
Hace referencia al sustrato que, a modo de principio intrínseco, se ordena a la causación de algo.	Hace referencia al agente que se sirve del sustrato y lo actualiza para producir el efecto.

Se debe precisar que dicho sustrato, que es la causa al modo de la materia, siempre va a connotar un principio formal, pues siempre va a estar actualizado por una forma. Esto ya que una causa material puramente potencial —materia prima— no puede *ser* en acto. Al no ser en acto, simplemente no existe, *nada es*; y ninguna realidad puede ser hecha a partir de algo que no es. Si no connotara un principio formal que lo hiciera ser acto, no podría ser causa.

Lo expuesto puede apreciarse con mayor claridad a continuación:

· **En el caso de entes ya constituidos.-** Al analizar los principios constitutivos intrínsecos sustanciales del hombre, tenemos que la causa al modo de la materia es el cuerpo, y la causa formal es el alma. Sin embargo, dicho cuerpo, para ser tal —cuerpo humano— debe estar unido sustancialmente al alma. Separado del alma, no es más que un cúmulo de tejidos y células en proceso de descomposición; y ese cúmulo no es causa del hombre al modo de la materia. Así se ve cómo en entes ya constituidos, la causa al modo de la materia se da necesariamente actualizada por la forma.

- **Antes de la constitución.-** Tomemos el caso de una estatua. Antes que el artista —agente— esculpa la estatua, no tiene al frente más que un bloque de mármol. Dicho bloque de mármol constituye la causa al modo de la materia. Sin embargo, dicho bloque de mármol no es materia pura, sino que es una materia ya actualizada por una forma, pues dicho bloque es mármol *en acto*. En términos metafísicos, lo que hace el artista es actualizar dicho sustrato —compuesto de materia y forma— agregándole —o, más propiamente, educiendo de él— los accidentes *cualidad* de forma y figura. De allí que, antes de la constitución, aquello que va a ser causa al modo de la materia es una realidad que ya connota un principio formal.

1.2.3. Su causalidad

Causa al modo de la materia es todo aquello que implica una disposición potencial para un acto, y no se da en el efecto sin su co-causa, que es la causa formal. La causa al modo de la materia, para causar, debe estar actualizada por una forma, pues ella sola es pura potencialidad y, según se vio, la pura potencialidad nada es. Ello, empero, no impide que se distinga realmente de la causa formal (y de la eficiente y de la final).

Al requerir estar siempre acompañada por la forma, es débil; dicho en otras palabras, es menos causal. Nunca puede ser causa principal.

La causa al modo de la materia implica receptividad, determinabilidad, potencialidad; es disposición para que operen las otras causas. Así, de alguna manera se puede decir que es anterior a las demás. De todas ellas, sin embargo, es la menor en el orden de la causalidad. Esto dado su carácter de potencial que, como tal, hace que su influjo entitativo sea menor, ya que una causa, mientras más está en acto, más *esse* puede aportar en el orden causal.

Al respecto, con relación a la primacía de la causa eficiente sobre la causa al modo de la materia, TOMÁS DE AQUINO señala:

> *"En efecto, la causa agente es anterior en el causar con respecto a la materia, porque la materia no se hace causa en acto, sino en cuanto es movida por el agente."*[18]

Y con relación a la primacía de la causa formal respecto de la causa al modo de la materia, el mismo Doctor Angélico señala:

> *"Por su parte, las formas no siguen a la disposición de la materia como a la primera causa; sino más bien, por el contrario, las materias se disponen de una manera para que sean tales formas."*[19]

---

[18] TOMÁS DE AQUINO. II C.G., cap. 40 (1161; 1162; 1163). En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 54

[19] TOMÁS DE AQUINO. II C.G., cap. 40 (1161; 1162; 1163). En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 54

1.2.4. Concatenación en lo material

La causa al modo de la materia se conoce gracias a la materia. Ello debido a que, primeramente, se induce de ella. Esto, sin embargo, no la restringe únicamente a ella pues, como venimos viendo, se aplica a todo principio constitutivo intrínseco de orden potencial. Así, a pesar de que los ángeles carecen de materia, su esencia se puede llamar causa al modo de la materia debido a que es principio potencial respecto de su *esse*.

1.3. Ampliaciones conceptuales necesarias

A continuación presentamos algunas nociones complementarias a la causa al modo de la materia:

1.3.1. El elemento

Una primera aproximación a la noción de elemento viene dada por el hecho que éste sólo se encuentra en el orden de lo material. Así, TOMÁS DE AQUINO señala: *"Elemento no se dice propiamente sino [algo] de las causas de las cuales hay composición de la cosa, las cuales son propiamente materiales."*[20]

El Doctor Angélico sigue a ARISTÓTELES en la noción que éste da de elemento, señalando que *"(...) el elemento es de lo cual se compone primariamente la cosa y está en ella y no se divide según la forma."*[21]

Pasamos a explicar, punto por punto, dicha noción:

- **De lo cual se compone primeramente la cosa.-** Se trata de *"(...) la primera partícula (...)"*[22].
- **Y está en ella.-** Es algo de lo cual está hecha la cosa.
- **Y no se divide según la forma.-** Sobre este punto, el Aquinate señala que *"(...) el elemento no se divide en partes diversas según la especie, como el agua, cualquiera de cuyas partes es agua. Pues no es preciso al ser del elemento el que no se divida por la cantidad, sino que es suficiente que no se divida según la especie [o la forma] (...)"*[23]. Así, el agua es elemento porque, por más que puede dividirse por la cantidad —Ej. el agua de un vaso en muchas gotas de agua—, el resultante de dicha división sigue siendo agua. Los resultantes de la división mantienen la misma forma.

---

[20] TOMÁS DE AQUINO. Op. De princ. nat., cap. 3, n. 354. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 56

[21] TOMÁS DE AQUINO. Op. De princ. nat., cap. 3, n. 354. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 56

[22] TOMÁS DE AQUINO. Op. De princ. nat., cap. 3, n. 354. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 56

[23] TOMÁS DE AQUINO. Op. De princ. nat., cap. 3, n. 354. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 57

TOMÁS DE AQUINO establece cuatro determinaciones propias del elemento[24]:

i. Es causa en el orden de la causa al modo de la materia.
ii. Es principio desde donde algo se hace primariamente. Así, si bien una espada se hace de acero, el acero no es un elemento porque a su vez está hecho de otras realidades materiales.
iii. Es intrínsecamente existente en la cosa. Es algo que permanece en ella constituyéndola materialmente.
iv. Es de alguna especie —Ej. oxígeno— pero no es divisible en otras especies.

Así, el elemento es un principio indivisible, el cual no se divide en otros cuerpos diferentes en especie *"(...) sino en partes homogéneas, como cualquier parte de agua es agua."*[25] Nótese que, sea cual sea el elemento, se trata siempre de un compuesto materio-formal. Es, pues, una sustancia hilemórfica no-viviente. Finalmente, se llega a él por inducción intelectual.

1.3.2. La materia prima

Con relación a la materia prima, TOMÁS DE AQUINO señala:

> *"(...) aquella materia que se entiende sin ninguna forma y privación, sino que está sometida a la forma y privación, se dice materia prima, en razón de que antes de ella no hay otra materia."*[26]

Se trata, pues, de una materia totalmente indeterminada. Se dice que carece de privación porque la privación de alguna manera determina la materia por ser principio en el orden de la generación. Así, un bloque de mármol tiene la privación de la forma *estatua*. De allí que de la privación procede cierta determinación. En esa línea, se dice que carece de forma porque la forma es aquello por lo que algo es en acto. Así, una estatua es tal debido a que la materia —mármol— posee en acto la forma *estatua*. Al carecer de forma y privación es absolutamente indeterminada.

Ahora bien, el *esse* le viene a la materia por la forma, y algo *es* en la medida que posee cierta actualidad. Al ser absolutamente potencial, la materia prima no *es*, no existe por sí misma. Si *es*, posee cierta actualidad —que le viene de la tenencia de alguna forma— y ha dejado de ser materia prima. Al respecto, el Aquinate señala:

> *"Pero por sí nunca puede ser, porque dado que en su razón no tiene alguna forma, no puede estar en acto, dado que el ser en acto no es sino por la forma,*

[24] TOMÁS DE AQUINO. In V Metaph., lec 4, n. 795-798; 800. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 57-58

[25] TOMÁS DE AQUINO. In V Metaph., lec 4, n. 795-798; 800. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 58

[26] TOMÁS DE AQUINO. Op. De princ. nat., cap. 2, n. 346-349. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 59

sino que está solamente en potencia. Consiguientemente, cualquier cosa que está en acto, no puede decirse materia prima."[27]

TOMÁS DE AQUINO señala también que, al carecer de forma, no puede ser definible —ni cognoscible— por sí misma:

"Y dado que toda definición y todo conocimiento es por la forma, se sigue que la materia prima no puede definirse ni conocerse, sino en comparación a la forma; (...)"[28]

Finalmente, El Doctor angélico señala que la materia prima no puede generarse ni corromperse, pues toda generación es de algo a algo, y la materia prima nada es:

"Y es de saber que la materia prima, y también la forma, no se genera ni se corrompe, porque toda generación es desde algo a algo. (...) De donde la generación propiamente hablando no es sino del compuesto."[29]

1.3.3. Sobre la forma en cuanto educida de la potencialidad de la materia

El término *educir* viene del término latino *educere —hacer salir* o *conducir desde*—, y se emplea para hacer referencia a que la forma no es causada por la materia, sino que es sacada de la potencialidad de ésta. Al respecto, TOMÁS DE AQUINO señala:

"Las formas propiamente no se hacen, sino que se educen de la potencia de la materia, en cuanto que la materia que está en potencia para tal forma, se hace acto bajo tal forma, que es producir el compuesto."[30]

Comentando este texto, FERRO señala:

"En el texto transcripto se expresa que las formas propiamente no se hacen. Si se hiciesen, cabría hablar de una causalidad de la materia respecto de la forma; lo cual aquí no está explicitado de esa manera. Y la expresión de educir se

---

[27] TOMÁS DE AQUINO. Op. De princ. nat., cap. 2, n. 346-349. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 61

[28] TOMÁS DE AQUINO. Op. De princ. nat., cap. 2, n. 346-349. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 59-60

[29] TOMÁS DE AQUINO. Op. De princ. nat., cap. 2, n. 346-349. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 60

[30] TOMÁS DE AQUINO. In V Metaph., lec 7, n. 1423. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 62

> *conjuga con la producción del compuesto de materia como potencia, respecto de una forma como acto."*[31]

Que la forma es educida desde la potencialidad de la materia se puede apreciar de distintas maneras según se trate de una forma sustancial o accidental:

i. **Educción de una forma accidental.-** Según se vio, un bloque de mármol posee una forma sustancial que lo hace ser mármol en acto. Lo que hace el artista es darle a dicho bloque una forma accidental. Dicha forma, empero, no es "creada" por el artista, sino que es educida —sacada desde— la potencialidad del bloque sobre el cual trabaja. Así, por ejemplo, un artista no puede educir la forma de una estatua de tres metros de altura a partir de un bloque de apenas diez centímetros: la potencialidad de la materia no lo permite. Y se dice que la forma es educida —sacada desde— la potencialidad de la materia porque dicha materia debe ser apta para "recibir" tal forma. Dicho de otro modo, la materia debe poder tener la forma en potencia, a modo de privación. Así, un bloque de mármol de diez centímetros no puede tener en potencia la forma de una estatua de tres metros.

ii. **Educción de una forma sustancial.-** En el caso de una generación, en la que aparece una nueva forma sustancial, esta nueva forma también es educida de la potencialidad de la materia. Ello, empero, con la salvedad que lo que se genera propiamente es el compuesto materio-formal. Esto se verá con más claridad gracias al siguiente ejemplo. En la generación de un perro, las células reproductivas femeninas y masculinas se unen para dar origen a un nuevo animal, el cual tendrá la forma sustancial —alma— de perro. Esta forma es educida de la potencialidad de la materia debido a que la nueva forma no es el alma de un caballo o una avestruz, sino la de un perro. Esto debido a que la potencialidad de las células reproductivas de las cuales fue educida la forma sustancial *perro* estaban ordenadas a la producción de un perro.

    Ahora bien, se dijo que lo que se genera propiamente es el compuesto. Ello debido a que cada célula reproductiva tiene su propia forma sustancial: la de una célula reproductiva masculina o femenina. Al unirse, dicha forma sustancial se corrompe dando paso a la nueva forma sustancial: alma de perro. Pero dicha forma no es alma de dos células reproductivas, sino del *cuerpo* de un perro. De allí que, propiamente hablando, se ha producido la generación de un perro —unidad sustancial de cuerpo de perro y alma de perro— . Se ha educido una nueva forma sustancial desde las potencialidades de la materia de las células reproductivas, mas en el instante que es educida, la materia también pasó a ser algo nuevo: *cuerpo de perro*, generándose así el compuesto.

[31] FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 62

2. La causa formal

2.1. Márgenes de filosofía primera en el tratamiento de la causa formal

Antes de empezar a hablar propiamente de la causa formal, TOMÁS DE AQUINO establece tres sentidos según los cuales puede decirse *forma*:

i. ***Forma agentis* o *a qua formatur res*.-** Se trata de la forma del agente. Sobre ésta, el doctor Angélico señala: *"En primer término, como aquello de lo cual se forma la cosa, como la formación del efecto procede de la forma del agente."*[32] Todo agente obra según su forma, de allí que, por ejemplo, algo que es inteligible sólo puede haber sido hecho por algo cuya forma posea inteligencia. Ahondando en el ejemplo, el que yo pueda entender cómo funciona una computadora —es inteligible— me revela que ha sido hecho por un agente inteligente, es decir, el hombre, por cuya forma —alma espiritual— tiene inteligencia.

La *forma agentis*, empero, posee una **causalidad contingente**, pues del hecho de que un agente posea una forma que le permita obrar en un determinado sentido no se sigue necesariamente que vaya a obrar. Así, del hecho que un escultor sea inteligente y tenga ciertos conocimientos relativos a su arte no se sigue que vaya a elaborar una escultura. Esto pues, además de deber querer hacerlo, necesita la concurrencia de otros factores, como son los instrumentos y las materias primas adecuadas.

ii. ***Forma propria* o *secundum quam aliquid causatur*.-** Se trata de la forma del ente propio. Es, propiamente, la **causa formal intrínseca**. Al respecto, TOMÁS DE AQUINO precisa: *"En segundo término, se dice forma de algo, como aquello según lo cual algo se forma, como el alma es forma del hombre, y la figura de la estatua es forma del cobre; (...)"*[33]

iii. **Forma ejemplar o *ad quam aliquid formatur*.-** Se trata de la forma que sirve como modelo para la elaboración de algo. Se trata del modelo o proyecto del agente. Es la **causa formal extrínseca**. En palabras del Aquinate, *"(...) se dice forma de algo, aquello hacia lo cual algo de forma; y esta es la forma ejemplar, a cuya semejanza se constituye algo."*[34]

En la presente tesis se hablará principalmente de causa formal haciendo referencia a la *forma propria* por ser la causa formal intrínseca.

2.2. Determinaciones nocionales correspondientes a la causa formal

Según lo expuesto hasta el momento, entendemos por causa formal la que es **causa por principios formales intrínsecos al efecto**. A continuación, explicaremos brevemente esta noción:

---

[32] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De verit. q. 3, a1, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 63
[33] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De verit. q. 3, a1, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 64
[34] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De verit. q. 3, a1, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 64

- **Causa.-** Es una causa real. Produce un influjo real entitativo.
- **Por principios.-** Se trata de algo que está en el origen de la causación del efecto. De alguna manera, es anterior a él, pues la causa siempre es anterior al efecto.
- **Formales.-** Se conoce mediante una separación de principios. Se extiende a todo principio constitutivo que se relacione con otro como el acto a la potencia. Así, es la forma respecto de la materia, pero también el *esse* respecto del sujeto (esencial). Es aquello que hace a algo ser tal.
- **Intrínsecos al efecto.-** Es algo del efecto, que lo constituye como tal *desde adentro*.

2.2.1. Aproximación descriptiva de la realidad formal

A modo de aclaración previa, se debe precisar que la forma es lo principal en orden a conocer alguna definición. Sin embargo, situados en el ámbito de la filosofía primera, hablaremos mayormente de *causa formal* y no de *forma* a secas. Esto ya que lo propio de la filosofía primera es el estudio de las causas. Esto sin desmerecer el hecho de que la causa formal se explicite en el influjo de la forma.

Según se vio en la definición, causa formal dice *actualidad*, de ahí su estrecha relación con el *esse* —que es el acto de los actos— y con las propiedades trascendentales del ente. En efecto, en orden a esto podemos decir que la causa formal es:

- **Principio de unidad.-** Es aquella que proporciona unidad a la cosa, relacionándose así con las propiedades trascendentales *unum* y *aliquid*.
- **Principio de actividad u operación.-** Al determinar cómo la cosa es, determina cómo puede obrar. En este sentido se relaciona con la propiedad trascendental *res*.
- **Principio de inteligibilidad.-** Al proveer de actualidad a la cosa, la causa formal permite que dicha cosa se conozca. Esto ya que todo ente es cognoscible en cuanto es en acto. Se relaciona así con la propiedad trascendental *verum*.
- **Principio de perfección.-** La causa formal determina la perfección de la cosa, pues determina cómo ésta es. Y en la medida que todo ente es apetecido por la voluntad en cuanto es perfecto, queda establecida la relación con la propiedad trascendental *bonum*.
- **Principio de luminosidad.-** La propiedad trascendental *pulchrum* recibe también el nombre de *splendor formae*, es decir, *resplandor* o *brillo de la forma*.

Al relacionarse con las propiedades trascendentales del ente, puede también vinculársela con el *esse* en general:

- **Medida de la participación del *esse*.-** Esto ya que los entes participan del *esse* según la medida de su esencia, y el principio constitutivo intrínseco que determina cómo es la esencia es la causa formal.

A continuación, corresponde señalar que la causa formal se conoce por medio de la *separatio a materia*. En efecto, esta clase de *separatio* nos permite conocer que hay realidades que se dan sin estar unidas a la materia:

Separatio a materia

[M+F] + Accidentes —Sujeto (Esencial)—	+ ≠	*esse*	**[F] + Accidentes** —Sujeto (Esencial)—	+ ≠	*esse*

De esta consideración se desprende que, en ocasiones, la causa formal aparece suficiente para configurar al sujeto (esencial). Dicho de otro modo, la causa formal es separable de la causa al modo de la materia debido a que pueden haber sustancias que *son* sin la materia (pero no sin causa al modo de la materia[35])

Según se dijo al presentar la noción de causa formal, ésta se extiende a todo principio constitutivo que se relacione con otro como el acto a la potencia. **Dicho de otro modo, todo aquello que determina o actualiza al ente como principio actual es causa formal**, tanto en el orden sustancial, cuanto en el accidental.

Así, en el **orden sustancial**:

Plano	Causa formal	Causa al modo de la materia
Último constitutivo del ente finito	*esse*	Sujeto (esencial)
Sustancia de las realidades hilemórficas	forma	Materia

El **orden accidental**, en cambio, la causa formal la constituyen los accidentes, pues éstos determinan a la sustancia, la actualizan ampliando su capacidad receptiva y permitiendo al ente ganar más *esse*[36]:

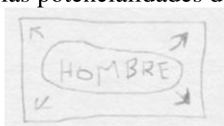
Plano	Causa formal	Causa al modo de la materia
Formas puras	Accidentes	Sustancia (F)
Realidades hilemórficas	Accidentes	Sustancia (M+F)

De lo expuesto, se puede advertir cómo la causa formal posee una orientación analógica y no unívoca, pues se dice de muchas maneras que en parte son iguales y en parte diferentes.

Para terminar este punto, presentamos las **notas comprehensivas** de la causa formal:

[35] Esto ya que incluso en las formas puras, el sujeto (esencial) es respecto del esse como la causa al modo de la materia.

[36] Cuando gano accidentes, actualizo más mi esencia ampliando la capacidad receptiva de ésta y haciéndola gozar de mayor *esse*. Recordemos que la esencia determina la medida de *esse* que un ente puede recibir. Sin embargo, ningún ente es perfecto, es decir, ninguno goza ya de todo el *esse* que su esencia le poseer en acto. Al ganar accidentes, se va ampliando dicha capacidad en orden a la perfección del ente. Atención al gráfico: el cuadrado es el límite del *esse* que puedo ganar (OJO, pero no es que ya lo tenga), y que es propio de mi esencia. Al ganar perfecciones que me son propias (Ej. no puedo ganar la perfección *alas* porque no está en las potencialidades de mi esencia), actualizo mi esencia, la llevo a su perfección:



i. **Medio constitutivo.-** La causa formal es principio intrínseco que determina cómo es la esencia de la cosa. La causa formal es medio de información. Es constitutiva de la sustancia primera. Y en el plano de la sustancia segunda, es aquello que se conoce de modo universal, pero esto corresponde más a la última nota comprehensiva.

ii. **Precedencia intencional.-** Se basa para estructurar, para actualizar. Es autodeterminante: basta para causar, al punto de que, en el orden intrínseco no requiere otra causa para causar (puede ser sin materia[37]). Sin embargo, siempre depende de la intención previa de un agente.

iii. **Perfección de la esencia.-** Es el componente actual de la esencia y, en el caso de las formas puras, se basta para aportar toda la actualidad de la esencia.

iv. **Definibilidad.-** La causa formal fija la inteligibilidad de la cosa. Algo es cognoscible en virtud de su causa formal, que es la que le da actualidad. Recordemos que todo ente es congnoscible en cuanto está en acto.

Uniendo todas las notas comprehensivas de la **causa formal** podemos decir que ésta **es un medio constitutivo que revela una precedencia intencional y es perfección de la esencia, según lo cual es definible**.

2.2.2. La propia perspectiva de su causalidad

En este punto, presentaremos las distintas orientaciones de la causa formal. A consideración de la Cátedra, éstas son cinco:

i. **Orientación a la materia.-** Sobre este punto, TOMÁS DE AQUINO señala que *"(...) la materia es causa de la forma de algún modo, en cuanto sostiene a la forma, y la forma es de algún modo causa de la materia, en cuanto da a la materia ser en acto."*[38] Se ven, pues, dos perspectivas a tener en cuenta.

ii. **Orientación al efecto.-** El que un efecto sea de tal o cual manera depende de la causa formal.

iii. **Orientación a la causa eficiente.-** Sobre este punto, el Aquinate señala que *"(...) la forma y el eficiente [inciden] específicamente en lo mismo, en cuanto la forma es semejanza del agente."*[39] Esto se da en la medida que la forma ejemplar está en el agente, y éste obra en orden a que la misma se traslade al efecto al educirla de la causa al modo de la materia.

iv. **Orientación al *esse*.-** El *esse* le viene al ente por la forma.

[37] Sin embargo, recordemos que incluso los entes inmateriales poseen un principio que actúa como causa al modo de la materia (su esencia respecto de su *esse*).
[38] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De verit. q. 28, a7, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 68
[39] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De verit. q. 28, a7, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 69

v. **Orientación al fin.-** El fin de la causación, vista desde un punto de vista intrínseco al efecto, es el agotamiento de la causa formal. Dicho de otro modo, bajo esta perspectiva, la causación llega a su fin cuando la causa formal ha sido actualizada según el fin propuesto por el agente. De ahí que el Doctor Angélico señale: *"(...) en cuanto la misma [forma] es fin, precede en la intención del agente."*[40] Ahora bien, esta consideración se retomará con algunas precisiones al estudiar la causa final.

2.2.3. Aperturas causales de la forma

—Este punto no fue materia de desarrollo en clase—

2.2.4. Concatenación en lo material

Al hablar de la causa al modo de la materia se vio cómo ésta siempre requiere estar acompañada de la causa formal para producir un influjo entitativo. Esto ya que, si bien la causa al modo de la materia produce un influjo entitativo propio, ella sola es pura potencialidad, es decir, ella sola nada es. Y la nada, dado que no es, ningún efecto produce.

En las realidades hilemórficas, la forma siempre se da actualizando la materia. Sin embargo, en virtud de la *separatio a materia* se vio que hay realidades que pueden *ser* sin estar unidas a la materia.

Ahora bien, incluso las realidades inmateriales poseen un principio intrínseco potencial —esencia— que puede ser llamado *causa al modo de la materia* respecto de su *esse*. Bajo esta consideración, en todo ente finito la causa formal siempre va acompañada de la causa al modo de la materia, pero no de la materia.

[40] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De pot. q. 3, a16, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 71

TESIS III
LA CAUSA MOVIENTE O EFICIENTE

1. Determinación de qué es causa eficiente

A modo de primera aproximación, y según se ha señalado anteriormente, podemos decir de la causa eficiente que es una **causa extrínseca que influye en el llegar a ser o producción de algo**. Se trata, pues, de un principio precedente extrínseco que media en la producción de algo distinto, que es el efecto.

El estudio de la causa eficiente puede abordarse desde dos perspectivas:

- ***Id quod*** (*aquello que*)**.-** Desde esta perspectiva se investiga qué es la causa eficiente. Se la analiza como aquello que produce de sí mismo algo distinto de sí.

- ***Id quo*** (*aquello por lo que*)**.-** Desde esta perspectiva se investiga la razón del causar de la causa eficiente: por qué y cómo causa. Se investiga cómo se da la transmisión del influjo entitativo.

Empezaremos por la primera de estas perspectivas.

1.1. Delimitación de su ámbito metafísico

En el presente punto se analizará el *id quod* de la causa eficiente, es decir, el qué es. Esto nos permitirá saber bajo qué consideración puede ser tratada en el ámbito metafísico.

La causa eficiente puede decirse de dos modos:

- ***Causa movens*.-** Se trata de la causa moviente. Así considerada, es aquella que lleva a cabo el paso de la potencia al acto. Esta consideración es propia del orden predicamental, en el cual se dan los cambios sustanciales (generación o corrupción) y los accidentales —movimientos— (alteración, aumento o disminución, desplazamiento). Ésta a su vez puede entenderse de dos modos:
  - Causa que mueve siendo movida.- Es propia de todo ente finito. Da cuenta de la *ratio essendi* en el plano de lo finito.
  - Causa que mueve sin moverse.- Se trata del IPSUM ESSE SUBSISTENS, que es acto puro de ser. Es Dios, la RATIO ESSENDI en sentido absoluto.

- ***Causa efficiens*.-** Considerada de esta manera, es la que transmite el influjo entitativo, la que causa la novedad entitativa. Trasciende así el orden predicamental, y llega hasta el plano trascendental.

Continuando con el desarrollo del presente punto, podemos decir que la causa eficiente es la que propiamente permite asir intelectualmente la noción general de causa. Esto ya que, en sentido propio, es anterior a las causas estudiadas hasta el momento (causa formal y causa al modo de la materia). En sentido estricto, la causa formal y la causa al modo de la materia se dan en la constitución del efecto, pero no antes. La causa eficiente, en cambio, es anterior al efecto. Así, por

ejemplo, el cuerpo de Juan no anda vagando por el mundo a la espera de ser informado por su alma; los padres de Juan, en cambio, sí *son* antes de que Juan empiece a existir.

La causa eficiente es un principio real, no un principio lógico. Dicho en otras palabras, produce un influjo entitativo nuevo y real; es una mediación de movimiento hacia el *fieri*, el hacerse. Se trata, pues, de un principio real positivo que se distingue realmente del efecto como algo extrínseco a él.

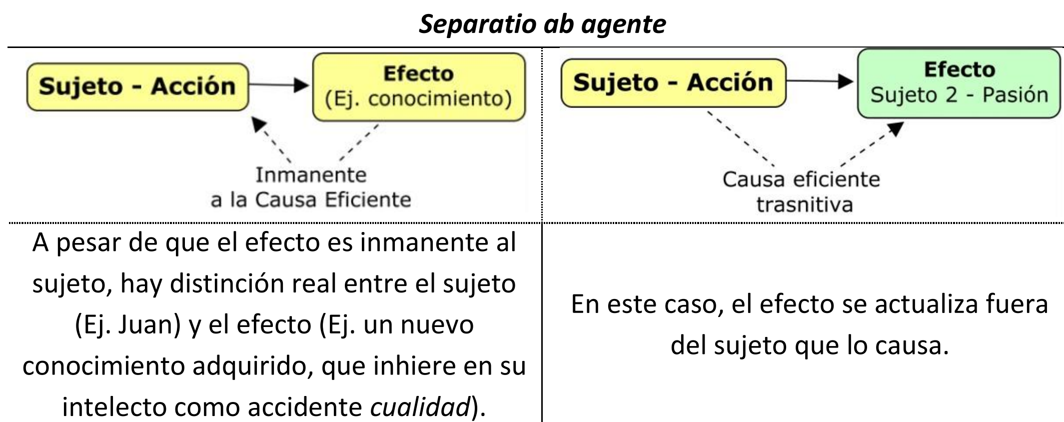
Al igual que las demás causas, la causa eficiente es de orden analógico. La analogía de la causa eficiente se puede apreciar con mayor claridad al ver las distintas maneras en las que opera su causación. Así, puede haber causa eficiente en los siguientes casos:

i. **Sustancia causa otra sustancia.-** Se trata de una generación o corrupción en el orden predicamental.

ii. **Sustancia causa un accidente.-** Se trata de un cambio en el orden predicamental, el cual supone la ganancia o pérdida de algún accidente: cualidad, cantidad, relación, habitudo, cuando, dónde, situación, acción, pasión.

iii. **Accidente causa un accidente.-** Se trata más bien de una explicitación de lo propiamente operativo de la causa eficiente, pues ninguna sustancia es inmediatamente operativa. En efecto, toda sustancia obra a través de algún accidente que inhiere en ella. Y esto es así siempre. Un ejemplo se da cuando el fuego calienta a un sujeto que está cerca de él. Un accidente del fuego —un accidente necesario— es el calor. Cuando el fuego calienta, lo hace en virtud de su accidente *calor*, y ese accidente es causado en el cuerpo que se calienta. Otro ejemplo es que el cuchillo (sustancia), mediante su filo (accidente) genera un corte (accidente) en una manzana (sustancia). Y en la misma línea, el hombre conoce a través de su inteligencia (accidente *cualidad*).

Siguiendo con lo expuesto, se debe precisar que el efecto siempre es un entitativo nuevo, ya sea una realidad sustancial o accidental. Así, el efecto siempre es algo realmente distinto de la causa, por más que sea inmanente a ésta. La *separatio ab agente* nos puede ayudar a entender mejor esta consideración:



A pesar de que el efecto es inmanente al sujeto, hay distinción real entre el sujeto (Ej. Juan) y el efecto (Ej. un nuevo conocimiento adquirido, que inhiere en su intelecto como accidente *cualidad*).	En este caso, el efecto se actualiza fuera del sujeto que lo causa.

Para finalizar este punto, podemos decir que la causa eficiente es aquella que educe la causa formal de las potencialidades de la causa al modo de la materia.

1.2. Inducción de sus principios metafísicos constitutivos

Habiendo analizado el *id quod —aquello que—* de la causa eficiente, es decir, qué es; analizaremos a continuación el *id quo —aquello por lo que—*. En este análisis, examinaremos el cómo se da la causación propia de la causa eficiente; es decir, cómo opera ella en la transmisión de su influjo entitativo.

1.2.1. El punto inicial de observación

Lo primero que hay que señalar al respecto es que el punto de partida para indagar el *id quo* de la causa eficiente es la observación de la realidad. No se llega a ella tomando como punto de partida una especulación inmanente, sino la realidad extra-mental.

Así, por ejemplo, tomando como punto de partida la realidad se puede saber que el acto es uno de los principios metafísicos constitutivos de la causa eficiente. Esto ya que, a decir de TOMÁS DE AQUINO, *"(...) cada agente obra en cuanto está en acto. Pues obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo cual el agente está en acto, en cuanto es posible."*[41]

Ahora bien, antes de empezar a enumerar los principios metafísicos constitutivos, es preciso llevar a cabo algunas consideraciones. En efecto, obrar es comunicar el acto del agente, acto que se cristaliza en la forma —sustancial o accidental— que constituirá el efecto. Así, lo propio del agente es comunicar su perfección —forma— en la medida que es posible transmitirla. Pero dicha transmisión puede ser obstaculizada por causas impedientes (Ej. alguien destruye el bloque de mármol del cual el artista educía una escultura).

Dado que todo agente comunica una perfección que le es propia, se sigue que el efecto no puede ser superior a la causa. Así, el hombre no puede producir un ángel, pero sí —artificialmente— animales o componentes químicos. Lo más perfecto que un agente puede obrar es algo semejante así, pues nadie da lo que no tiene.

1.2.2. Explicitación de los principios metafísicos

Los principios metafísicos constitutivos de la causa eficiente son tres: el acto, la *virtus agentis* y la especificación operativa.

[41] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De pot. q. 2, a1, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 77

1.2.2.1. El acto

Se trata del principio fundamente de la causa eficiente. Esto ya que *"(...) cada uno obra en cuanto es ente en acto (...)"*[42]. En efecto, todo agente, para poder obrar, debe estar en acto.

Nótese que, si bien todo agente está en acto, *acto* se toma en sentido analógico:

¿Por qué un agente está en acto?

Nivel trascendental	Porque posee **esse**	
Nivel predicamental	Porque posee una **forma sustancial**	Nótese que todo agente obra en cuanto está en acto, es decir, en cuanto posee una forma sustancial. Y no hay forma sustancial sin accidentes.
	Porque posee **accidentes** que actualizan su sustancia	

De modo semejante, podemos indagar acerca de la operatividad de la sustancia:

¿Por qué la *res naturae* puede obrar?

Nivel trascendental	Porque es **real**
Nivel predicamental	Porque tiene una determinada **naturaleza**
	Porque de esa naturaleza emanan **facultades operativas** (accidentes)

Es preciso señalar nuevamente que, según se vio a nivel predicamental, todo ente está en acto en cuanto posee una forma sustancial. Dicha forma es aquello que establece cómo algo es. Y siendo que el obrar sigue al ser, como sea la forma será la operación del agente. Al respecto, el Aquinate señala:

> *"Todo agente obra en cuanto está en acto. Luego, según el modo del acto de cada uno de los agentes es el modo de su virtud de obrar; en efecto, el hombre engendra al hombre y el fuego al fuego."*[43]

Y de modo más específico, con relación a la forma, señala que *"(...) la forma propia de cada uno, que lo hace ser en acto es el principio de la propia operación del mismo."*[44]

---

[42] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, III, q. 77, a. 3, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 79

[43] TOMÁS DE AQUINO. Summa contra gentiles. II, cap. 22 [298]. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 79

[44] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, II-II, q. 179, a. 1, ad. 1. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 80

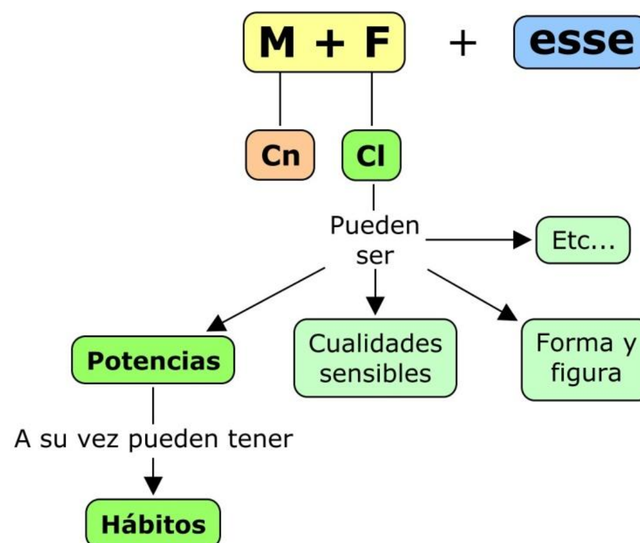
1.2.2.2. La virtud del agente

Para entender la *virtus agentis* es preciso señalar que ninguna sustancia es inmediatamente operativa: toda sustancia obra a través de alguno de sus accidentes. Por ejemplo, cuando Ingrid piensa, lo hace por medio de su inteligencia, que es una potencia que inhiere en ella como accidente *cualidad*.

Se ha dicho que todo agente obra en cuanto está en acto. Y está en acto debido a que posee una forma sustancial. De ahí que su operación debe darse a través del accidente necesario que sigue a su forma sustancial, es decir, a través del accidente *cualidad*. Ahora bien, hay muchos accidentes que, a modo de cualidad, pueden inherir en la sustancia (Ej. potencias o facultades, cualidades sensibles, forma y figura, etc.). De ellos sólo nos interesan aquellos que se ordenan a la operación.

En el hombre, éstas son las **potencias activas** o **facultades**. En los demás entes, serán todos aquellos accidentes cualidad que se ordenen a alguna operación (ej. el filo del cuchillo). Nos centraremos en el caso del hombre.

Lo dicho respecto del hombre puede graficarse de la siguiente manera:

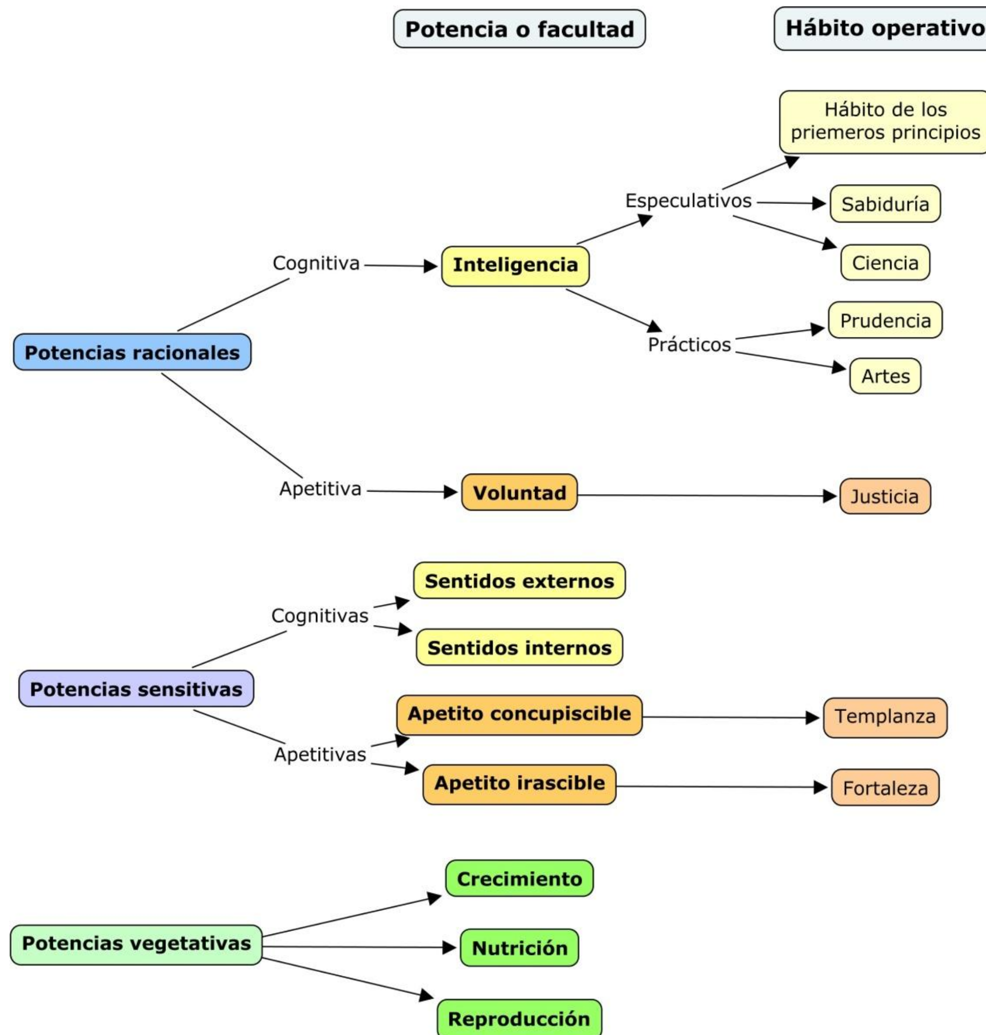


Dichas potencias o facultades, a su vez, pueden poseer ciertas cualidades difíciles de mover que se ordenan inmediatamente a la operación: los **hábitos operativos**. Éstos, en la medida que perfeccionen al agente, serán denominados virtudes; y en la medida que lo perviertan, vicios. Nótese que una potencia puede actuar sin poseer un hábito; sin embargo, el tener el hábito hace que la operación sea llevada a cabo rápidamente, con facilidad y con deleite.

De acuerdo con lo expuesto, la *virtus agentis* está constituida, **por las potencias activas y hábitos del agente**, que son aquellos a través de los cuales el agente obra. Se trata, pues, de aquello a través de lo cual se da la operación o acción del agente.

No está de más repetir que, tanto las potencias activas cuanto los hábitos son accidentes que, como tales, requieren inherir en una sustancia para operar. No piensa la inteligencia, sino *tal* hombre usando su inteligencia.

A continuación, presentamos un gráfico con las potencias y los principales hábitos operativos del hombre:



Si bien hemos incluido en esta lista las potencias vegetativas, se debe precisar que, en sentido estricto, el hombre no obra a través de ellas. Esto ya que en las operaciones propias de estas potencias no intervienen inteligencia ni voluntad. De ahí que **ninguna de ellas se considera *virtus agentis***.

El hombre, a través de alguna potencia —y, de ser el caso, algún hábito que inhiera en ella y que se oriente inmediatamente a la operación realizada— realiza alguna **acción**. La acción constituye el accidente que **media entre la causa y el efecto**. Así, teniendo en cuenta la definición general de causa, la mediación de la que ésta habla se da —para la causa eficiente— a través de la acción. Recordemos dicha definición: *Principio real positivo distinto del efecto, del cual se sigue necesariamente ese efecto a partir de una mediación y que produce un influjo entitativo.*

Se debe precisar que la acción puede ser transitiva o inmanente. Será transitiva cuando el efecto sea un nuevo ente real (Ej. un hombre causa otro hombre). Será inmanente cuando la acción permanece en el propio sujeto, no siendo el efecto un nuevo ente real (Ej. un concepto).

1.2.2.3. La especificación operativa

La especificación operativa consiste en la determinación el acto que puede realizar el agente en función de su *virtus agentis*. Dicho de otro modo, la *virtus agentis* habilita al agente a realizar ciertos actos, pero no todos. Por ejemplo, Ingrid Michaelson, usando sus cuerdas vocales —*virtus agentis*— puede cantar —especificación operativa—, pero no volar. Se trata, pues, del conjunto de actos que un determinado agente está en capacidad de realizar en función de una determinada cualidad o *virtus agentis*.

Para que esto se entienda mejor, presentaremos otro ejemplo. Ronaldo —sustancia—, usando su inteligencia—*virtus agentis*—, elabora conceptos mediante actos de simple aprehensión. En este caso, la especificación operativa será la capacidad que le da su inteligencia de captar las *quididades* de la cosa, es decir, la conceptualización. Así también, la especificación operativa de un cuchillo será *cortar*, y el de un lápiz, *escribir*. En suma, la especificación operativa está determinada por los actos que un sujeto, usando su *virtus agentis*, es capaz de poner en la realidad.

La *virtus agentis* depende de la forma sustancial, pues como sea la forma serán los accidentes —potencias activas— que pueden inherir en ella. Así, por ejemplo, un perro no puede poseer el accidente *inteligencia*. De modo similar, la especificación operativa depende de la *virtus agentis*, pues como sea la potencia operativa serán los actos que ésta puede realizar. Así, por ejemplo, la inteligencia —potencia activa— puede conceptualizar, pero no cortar ni escribir ni patear un balón de fútbol.

1.3. Observaciones consiguientes

De acuerdo con lo expuesto hasta el momento es posible hacer algunas consideraciones en relación con los temas que se enumeran:

i. **Habitud.-** Producido el influjo entitativo, el efecto queda relacionado a su causa mediante una disposición habitudinal. Dicha habitud consiste en una relación real, determinada por el hecho de que el efecto ha sido causado por la causa. Ej. El hijo ha sido causado por el padre.

ii. **Semejanza del efecto a la causa.-** El efecto es semejante a la causa. Dicha semejanza será en el orden sustancial (ej. gato causa cato) o accidental (ej. hombre causa silla) según la naturaleza de la causación. La semejanza se da en virtud de la especificación operativa, que sigue a la *virtus agentis* y a la forma. Recordemos que, por la habitud del efecto a la causa, la causalidad puede ser de dos clases:
   - Unívoca.- Se da cuando el efecto se encuentra al mismo nivel que la causa. Se causa un modo de ser igual. (Ej. El padre causa un hijo).
   - Análoga.- Se da cuando el efecto es de un nivel inferior a la causa. Se causa un modo de ser inferior. (Ej. Dios, al crear al hombre).

iii. **La causa precede al efecto.-** Si la causa no *es*, nada puede transmitir a modo de influjo entitativo. Esto no se aplica únicamente a la precedencia temporal, sino —y especialmente en filosofía primera— a la precedencia en el orden del *esse*.

iv. **Preexistencia del efecto en la causa.-** *Omne agens agit simile sibi*, es decir, todo agente obra de modo semejante a sí mismo. Dicho de otro modo, todo agente de alguna manera imprime su forma en el efecto. Así, lo que haga un hombre, lo hace como hombre, y ello queda reflejado en su obra. Sobre este punto, TOMÁS DE AQUINO señala: *"Los efectos proceden de la causa agente en cuanto preexisten en ella porque todo agente obra de modo similar a sí."*[45]

v. **Posibilidad de plantear una causa *efficiens* que no sea *movens*.-** Puede haber una causa que obre sin movimiento (*efficiens* y no *movens*). Se abre así la posibilidad de plantear un acto puro.

2. Diversidad de causas movientes o eficientes

2.1. Presupuestos para plantear la diversidad

Con relación a este punto, FERRO señala:

> *"(...) de ninguna manera se puede hablar de una sola división de causas eficientes. Por el contrario, el espectro de diversas causas eficientes responde a las diversas perspectivas que coinciden con los determinantes nocionales apuntados antes. Pero además, hay que agregarles otras diversidades que responden a la habitud de la causa al efecto y a aquello que acaece a la habitud de causa a efecto."*[46]

En la amplia variedad de causas eficientes se ve con mayor claridad que ésta se da de un modo analógico y no unívoco. Así, de acuerdo con lo expuesto, en primer lugar se hará una división de las causas eficientes atendiendo a sus principios metafísicos constitutivos. Seguidamente, se continuará con la división atendiendo a otros criterios que se señalarán en su momento.

En la medida que se presentan distintas divisiones atendiendo a fundamentos divisivos distintos, no hay inconveniente en que una misma causa pueda ser clasificada de manera diversa según el fundamento divisivo al que se apele.

2.2. Las diversas causas eficientes según los fundamentos divisivos

2.2.1. Por razón de subordinación

2.2.2. Por razón de la virtud del agente

---

[45] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 19, a. 4, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 85

[46] FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 86

2.2.2.1. Se establece la distinción
2.2.2.2. Consideración especial de la causa instrumental
2.2.3. Diversidad por la causación
2.2.4. Por el principio actual determinante
2.2.5. Por la concurrencia a la perfección del efecto
2.2.6. Según la semejanza de efecto a causa
2.2.7. Por los modos que siguen a la relación causa-efecto

—En clase, la Cátedra presentó un orden nuevo de las diversas causas eficientes, que es el que presentamos a continuación—

A. A partir de los principios constitutivos de la causa eficiente

a. Por el influjo entitativo (subordinación causal)

Esta primera división nos lleva a distinguir entre **causa primera** —o superior— y **causa segunda** —o inferior—. La causa segunda causa por sí misma, pero depende en su *esse* —y en su causar— de la causa primera. Se trata de dos entes realmente distintos, y cada uno de ellos es causa *per se* del efecto, es decir, cada una de ellas transmite un influjo entitativo. En su sentido máximo, Dios es causa primera y las creaturas son causas segundas.

Con relación a esta división, TOMÁS DE AQUINO señala:

> *"En todas las causas ordenadas, el efecto depende más de la causa primera que de la causa segunda, porque la causa segundo no obra sino en virtud de la causa primera."*[47]

A fin de graficar mejor lo expuesto, podemos llevarlo a un ejemplo en el orden de lo finito. Tanto el arquitecto cuanto el albañil son causas de la producción del edificio. Sin embargo, el arquitecto es principal, pues él es quien determina cómo debe obrar el albañil. Llevado esto a un plano trascendental, Dios, siendo causa primera, es causa principal, pues sin el *esse* que participa a toda la creación, ninguna creatura podría obrar.

Ahora bien, si bien la causa primera es principal, el efecto se asemeja más a la causa segunda por estar ésta más próxima a aquél:

> *"La causa primera se dice ser principal* simpliciter *por el hecho de que influye más en el efecto; sin embargo, la causa segunda es principal* secundum quid *en cuanto el efecto se le asemeja más."*[48]

---

[47] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I-II, q. 19, a. 4, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 87

[48] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De verit. q. 24, a1, ad 4. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 88

b. Por parte de la *virtus agentis*

Esta división permite distinguir entre **causa principal** y **causa instrumental**. La causa principal es aquella que propiamente produce el influjo entitativo. La causa instrumental, en cambio, es aquella que media entre la causa principal y el efecto cuando la virtud operativa de ésta es insuficiente para producirlo.

Causa instrumental es, por ejemplo, un lápiz, pues ningún hombre puede escribir con el dedo. Así, lo propio de la causa instrumental es aportar una especificación operativa para que a causa principal pueda transmitir su influjo entitativo al efecto. Por ejemplo, el lápiz posee una *virtus agentis* que es *punta de carbón* —accidente *cualidad*—. De esta virtus agentis se desprende la especificación operativa —capacidad para escribir— de la que se sirve el hombre.

La causa instrumental no posee una *virtus agentis* que le permita ordenarse por ella misma a la operación: el lápiz, por más que tenga una punta de carbón muy afiliada, no puede escribir solo. De ahí que necesita la *virtus agentis* de la causa principal, la cual recibe a modo de flujo —transitoriamente—, es decir, sólo y mientras la causa principal se sirva de ella. Así, el lápiz sólo escribe cuando Regina lo toma y plasma en el papel las canciones que le son inspiradas.

De más está decir que, al no transmitir un influjo entitativo, la causa instrumental no es causa *per se*.

Puede hablarse de causa instrumental en dos sentidos:

– ***Proprie* o *en sentido propio*.-** La causa principal usa la especificación operativa del instrumento sin conferírsela. Ej. hombre usa un lápiz. El Aquinate también señala, a modo de ejemplo: *"(...) como el serrucho es movido por el carpintero y tal instrumento está desprovisto de libertad."*[49]

– ***Magis communiter* o *en sentido amplio*.-** Se aplicar para todos los casos en los que hay una dependencia de una causa respecto de otra en el obrar. Con relación a esta, el Doctor Angélico señala que *"(...) se dice instrumento* magis communiter *todo lo que es moviente movido por otro; ya exista en él mismo el principio de su movimiento, ya no."*[50] Por ejemplo, el arquitecto mueve —incita— al albañil a construir. Se puede decir también que los hombres son instrumentos de Dios, pues al depender de Él en el ser, dependen de Él en el obrar.

c. Por la dependencia en la causación

Esta división permite distinguir entre ***causa fiendi*** y ***causa essendi***. Explicamos esta división:

– ***Causa fiendi*.-** Es la causa *del hacerse* del efecto. Se da cuando el efecto depende de la causa sólo en orden a la producción. Dice el Aquinate que *"(...) se dice* causa fiendi *la que educe la*

[49] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De verit. q. 24, a1, ad 5. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 91

[50] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De verit. q. 24, a1, ad 5. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 91

forma desde la potencia de la materia mediante un movimiento (...)"[51]. Una vez que el efecto ha sido producido, no depende más de su causa par *ser*. Ej. Los hijos respecto de los padres, o la mesa respecto del carpintero.

– ***Causa essendi*.-** Es la causa *del ser* del efecto. Se da cuando el efecto depende de la causa no sólo en su producción, sino también en su *estar siendo*. Dice TOMÁS DE AQUINO que *"(...) la* causa essendi *de la cosa es aquello de lo cual depende* per se *el* esse *de la cosa (...)"*[52]. Por ejemplo, la iluminación del aire en un salón para que podamos ver lo que hay en él depende *en el ser* de que la luz esté prendida. Apagada la luz, la iluminación cesa. De modo análogo y principal, Dios es *causa essendi* de toda la creación, pues crea dando y sosteniendo en el *esse* en un solo y único acto. La causa essendi denota la *ratio essendi* de modo permanente.

En lo relativo a la *causa fiendi*, hay proporción entre la causa al modo de la materia y la causa agente, de modo que la causa al modo de la materia tiene capacidad para retener el efecto. En la *causa esendi*, en cambio, no hay proporción, sino proporcionalidad. En este caso, la causa al modo de la materia no puede retener por ella misma el efecto y necesita permanentemente la intervención de la causa agente.

d. Por la especificación operativa

Esta división permite distinguir entre la **especificación sustancial** y la **especificación accidental**. La especificidad sustancial rige la especificidad accidental. Es la naturaleza como principio de operación: tal como algo esté constituido, obrará.

La especificidad accidental es aquello que se ha estudiado como especificación operativa, por lo que no requiere mayor profundización.

B. Por parte de la habitud de la causa al efecto o del efecto a la causa

Las divisiones que se presentan en este punto no integran los principios metafísicos constitutivos de la causa eficiente, sino son más bien consecuencia de éstos.

Podemos distinguir las siguientes causas eficientes:

· **Habitud de la causa al efecto.-** Se da en el plano de la contribución o concurrencia de la causa al efecto. Podemos distinguir las siguientes causas:

i. *Causa perficiens*.- Es la que propiamente produce todo el efecto. Es la *causa perfeccionante*. Es la que introduce la forma sustancial o accidental. Es la responsable del efecto como un todo. Sobre ésta, dice SANTO TOMÁS que

[51] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De verit. q. 5, a8, ad 8. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 95

[52] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De verit. q. 5, a8, ad 8. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 95

> *"(...) se dice* perficiens *la causa eficiente por la cual se causa la última perfección de la cosa, como los que produce la forma sustancial en las realidades naturales o la [forma] artificial en las realidades artificiales (...)"*[53]

ii. ***Causa disponens*.-** Es aquella que prepara la materia para la educción de la forma. Dice el Aquinate que *"(...) la* [causa] disponens *no produce la forma perfectiva, sino solamente prepara la materia para la forma, como se dice que hace la casa aquel que labra la madera y las piedras."*[54] Otro ejemplo lo encontramos en quien prepara el bloque de mármol para el artista. En el caso de la generación humana, se trata de los padres, quienes aportan la causa al modo de la materia para que Dios cree el alma humana.

iii. ***Causa coadiuvans*.-** Es la *causa coadyuvante*, aquella que viene a auxiliar a la causa principal. Se trata de cualquier causa que concurre en auxilio de la causa principal en orden a la producción del efecto. Por ejemplo, es el profesor que ayuda al alumno a entender. En palabras del Doctor Angélico:

> *"*Coadyuvans *se dice la causa en cuanto obre en orden al agente principal. Difiere con todo del agente principal porque el agente principal obra para un fin propio; en cambio, la coadyuvante [obra] para un fin extraño; como quien ayuda al rey en la guerra obra para el fin del rey."*[55]

iv. ***Causa consilians*.-** Es aquella que sugiere un modo de obrar a la causa principal. Es el que aconseja, como puede hacerlo un albañil o un psicólogo. Dice al respecto el Aquinate:

> *"(...) la causa* consilians *difiere del eficiente principal en cuanto da el fin y la forma de obrar. Y esta es la relación del primer agente intelectual con respecto a todo agente segundo, ya sea natural, ya sea intelectual. Pues el primer agente intelectual da en todo el fin y la forma de obrar al agente segundo, como el arquitecto de la nave lo da al constructor de la nave."*[56]

- **Habitud del efecto a la causa.-** Según esta división, podemos distinguir dos clases de causas:

---

[53] TOMÁS DE AQUINO. In V Metaph., lec 2, n. 766-769. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p.100

[54] TOMÁS DE AQUINO. In V Metaph., lec 2, n. 766-769. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p.100

[55] TOMÁS DE AQUINO. In V Metaph., lec 2, n. 766-769. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p.101

[56] TOMÁS DE AQUINO. In V Metaph., lec 2, n. 766-769. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p.101

i. ***Causa unívoca*.-** Se da cuando el agente produce un efecto que posee la misma perfección que aquél. Ej. La transmisión de la naturaleza (generación), o de alguna cualidad (Ej. enseñar algo a alguien, o calentar).

ii. **Causa análoga.-** Se da cuando el efecto es de naturaleza menor que la causa. Ej. La escultura respecto del artista, o el hombre respecto de Dios.

C. Por los modos de la causa eficiente

Según este fundamento divisivo, es posible distinguir las clases de causas que se presentan a continuación. Debido a que ya han sido tratadas al hablar de la diversidad modal de las causas en general, únicamente las enumeraremos:

i. Causa anterior y posterior
ii. Causa *per se* y *per accidens*
iii. Causa actual y potencial
iv. Causa simple y compuesta

3. Corolarios

3.1. Como resolución de los principios entitativos

Recordemos que todo agente obra en cuanto está en acto. Y atendiendo al último constitutivo del ente finito, se tiene que el acto primero y más importante de todo ente es el *esse*. Desde esta consideración, y teniendo en cuenta el principio de causalidad —*todo ente cuyo esse es distinto de su esencia tiene el esse causado desde otro*— se nos abre el camino hacia la teología filosófica.

3.2. La cuestión de la "premoción física"

—Este punto será tratado oportunamente al hablar de la primera prueba de que Dios es—

3.3. Sobre el proceso en infinito

Con relación a este punto, FERRO señala que *"Se refiere a la progresión causal que, por cuanto implica el movimiento, refiere a un proceso en infinito."*[57] En efecto, si se pierde de vista el *esse* en la consideración de la causa eficiente, se puede caer en el error de considerar que las causas finitas bastan para explicar la realidad. Así, bastaría proyectar la causalidad finita hasta el infinito para dar cuenta de todo cuanto existe.

[57] FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p.107

Esto constituye un error. En efecto, se podría extender la causalidad finita eternamente. Sin embargo, dado a que nadie puede darse el *esse* ni transmitirlo a voluntad, una explicación que se quede en dicho plano sería *eternamente insuficiente*.

Si bien en el orden de la causalidad *per se* no es posible proceder hasta el infinito en el orden de la causalidad *per se*, TOMÁS DE AQUINO señala que sí es posible hacerlo para la causalidad *per accidens*:

> *"En cambio,* per accidens *no se considera imposible proceder al infinito en las causas agente (...) como el artífice obra con muchos martillos* per accidens*, porque uno después de otro se rompe."*[58]

Así, para clavar un determinado clavo da igual que use uno u otro, u otro martillo, y así hasta el infinito. Ello pues el martillo, al ser causa per accidens, no transmite propiamente el influjo entitativo, es decir, no transmite el *esse*.

3.4. Relación de la causa eficiente con la causa final

Finalmente, este punto nos introduce a la consideración de la causa final. Al respecto, TOMÁS DE AQUINO señala:

> *"Todo agente obra en razón de un fin; de lo contrario, desde la acción del agente no se seguiría más esto que aquello [o una cosa que otra], salvo por casualidad."*[59]

[58] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 46, a. 2, ad 7. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 108

[59] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 44, a. 4, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 109

TESIS IV
LA CAUSA FINAL — CORRELACIÓN DE CAUSAS

1. La causa final

1.1. Introducción a la consideración metafísica de causa final

A modo de primera aproximación, según se dijo al presentar las cuasi-especies de causas, causa final es una **causa extrínseca que influye en el llegar a ser de algo como razón del movimiento o producción**.

Para TOMÁS DE AQUINO, el fin es aquello *"(...) en razón de lo cual se hace algo (...)"*[60]. Así, el fin es lo primero en la intención y lo último en la ejecución. Desde la perspectiva de la intención es lo primero, pues sin un propósito el agente no obra. Y desde la perspectiva de la ejecución es lo último, pues el propuesto se alcanza cuando se termina la obra realizada.

El fin es buscado por sí mismo, mientras que las demás causas causan en vistas al fin. Así, la causa final es la única que se busca por sí misma; por este motivo —así como por otros que se señalarán oportunamente—, es llamada *causa causarum* o *regina causarum* (*causa de las causas* o *reina de las causas*).

1.2. Noción de fin en la perspectiva metafísica

1.2.1. Cómo se llega metafísicamente a la noción de fin

En el presente punto presentaremos algunas introducciones metafísicas, es decir, algunas consideraciones que nos abren al estudio de la causa final desde la perspectiva metafísica:

i. A partir de la causa eficiente

Lo primero que podemos decir a este respecto es que la causa eficiente no da suficiente explicación entitativa. En efecto, ella dice cómo se produce el efecto, cómo se da la producción entitativa. Sin embargo, nada dice de por qué el agente obra.

La causa eficiente nos habla de cómo obra el motor. La causa final, en cambio, presenta el motivo por el cual obra el motor. La causa final se presenta como aquello en virtud de lo cual el agente obra. Y esto es fundamental, pues todo agente obra siempre en busca de un fin.

En este punto es importante distinguir dos clases de causas eficientes:

· **Causa eficiente natural.-** Es aquella cuya especificación operativa es determinada por su naturaleza de un modo tal que el agente no puede elegir qué actos realizar. Esto es propio de todos los agentes que carecen de libertad (Ej. plantas, animales, entes no-vivos). Estos agentes también obran buscando un fin: la planta siempre crece buscando el sol, la piedra naturalmente

[60] TOMÁS DE AQUINO. In V Metaph., lec 2, n. 771. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 111

tiende hacia el centro de la tierra. Revelan la existencia de un agente inteligente que puso en ellas dicho fin.

- **Causa eficiente intencional.-** Es aquella en la que, si bien la especificación operativa está determinada por la propia naturaleza, el agente puede elegir qué actos realizar. Recalquemos que puede elegir, pero dicha elección siempre se da dentro del marco de posibilidades establecido por la propia esencia. Así, el hombre no puede elegir volar porque de su esencia carece de alguna potencia que le permita hacerlo. En esa línea, el agente libre es capaz de elegir sus fines por sí mismo[61]; sin embargo, su libertad no es absoluta: se ejerce dentro del marco establecido por su esencia.

ii. A partir de la referencia de la causa final como última en el ser

La causa final es primera en la intención y última en el *esse*, es decir, en la ejecución. Es primera en la intención porque es aquello inicialmente apetecido por el agente, siendo lo que lo mueve a obrar. Y dado que sólo se apetece lo que se conoce, se presupone el conocimiento del fin por parte del agente.

En cambio, es la última en el *esse* porque constituye el término final del movimiento, el cual se da cuando el agente lleva a cabo el paso de la potencia al acto. Supone, pues, la intervención de la causa eficiente y su influjo entitativo.

¿Cómo puede ser la primera de las causas —*causa causarum*— si es la última en el *esse*? Porque es la primera en la intención del agente —*intentio agentis*—. Está en el orden del deseo, de la intención, del apetito, hasta que es finalmente alcanzada.

De esto se desprende también que no puede haber fin sin intencionalidad. Ya sea que la *intentio agentis* sea la del propio agente que obra o —en el caso de las causas eficientes naturales— le venga de otro agente, la causa final siempre supone una inteligencia que establezca el fin

En todo caso, lo importante es que, siendo la causa final lo último en el *esse*, es el propósito por el cual se obra. De esta manera se conoce la noción de fin a partir de la consideración de aquélla como última en el ser.

iii. A partir de la necesidad de plantear metafísicamente la causa final

Este planteo es importante porque el abordaje de la causa final desde la disciplina sapiencial implica exige que se explique cómo se da su vinculación al *esse*. Para explicar esto se hace necesario hacer referencia al principio de finalidad.

El principio de finalidad se plantea en los siguientes términos: *todo agente tiende a un efecto determinado que se dice su fin*. Así, si un agente carece de causa final, simplemente no obra.

Ahora bien, todo ente finito, en cuanto es imperfecto, tiene la necesidad de moverse para adquirir las perfecciones de las cuales carece. Cuando un ente gana perfecciones, gana acto, es decir, gana *esse*. De ahí que la causa final pone de manifiesto la necesidad de todo ente finito no sólo de mantenerse en el ser sino de ganar *esse*. De ahí que la *ratio essendi —razón de ser—* de la causa final es la ganancia de *esse*.

[61] No así su fin último, que es la felicidad. Ningún hombre puede no-querer ser feliz. Está condenado a que con todos sus actos en última instancia busque la felicidad.

Así, todo ente tiende hacia su perfección. Y su perfección tiene razón de fin.

iv. A partir de la noción de fin

El fin puede considerarse desde dos sentidos:

- **Fin como cese del movimiento.-** Se trata del término del movimiento. Se considera como límite infranqueable para el movimiento: de él no puede pasar, en él llega a su final. Se trata de un límite a la eficiencia.

- **Fin como *telos*.-** Se trata del acto obtenido al final del movimiento. Se trata de la concreción de aquello que en inicio el agente se propuso a modo de *intentio*.

Esta última perspectiva es la que propiamente nos permite llevar a cabo el análisis de la causa final desde la perspectiva de la disciplina sapiencial. En efecto, según se dijo, todo movimiento tiene como término final aquello que es bueno para un agente. Y dicho fin es bueno para él porque lo perfecciona, le permite actualizarse, le hace ganar *esse*. Bajo esta consideración, es posible establecer una cierta equivalencia entre fin y *bonum* —y en consecuencia, *esse*—.

1.2.2. Notas comprehensivas del fin como expresión metafísica

—Este punto no ha sido tratado en clase ni está desarrollado en la selección de textos propuesta por la Cátedra—

1.2.3. Diversos modos de hablar de hablar de fin

TOMÁS DE AQUINO distingue dos modos de hablar de fin: *finis cuius —fin del que—*, y *finis quo —fin por el que—*. Al respecto, señala:

> *"Como dice el Filósofo (...) el fin se dice de dos maneras:* cuius *y* quo*. Aquél [el primero] es la misma realidad en la cual se encuentra la razón de bien, y [el segundo] el uso o consecución de dicha realidad. Como si dijéramos que (...) el fin del avaro es o el dinero como cosa [*cuius*], o la posesión del dinero como uso [*quo*]."*[62]

El fin *cuius —del que—* es el fin del agente, es decir, la realidad a la cual tiende. En el ejemplo propuesto, se trata del dinero. El fin *quo —por el que—*, en cambio, es aquello que se quiere con la obtención del fin *ciuis.* Siguiendo con el ejemplo, consiste en la posesión o uso del dinero.

[62] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I-II, q. 1, a. 8, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 114-115

Así, el fin *cuius* se agota en el bien u objeto de la acción. El fin *quo*, en cambio, va más allá, extendiéndose a la intención por la cual se pretende el objeto de dicha acción. De ahí que se puede hablar de una subordinación de fines: el fin *cuius* se subordina al fin *quo*. Ello ya que aquél se busca por éste: el dinero se busca para usarlo. Y como el que quiere el fin quiere también los medios para conseguirlo, al querer el fin *quo* se quiere también el *cuius*.

1.3. El fin en cuanto causa

1.3.1. Determinación causal del fin

A continuación, se presentan una serie de consideraciones que, en palabras de FERRO, constituyen *"(...) el eje mismo metafísico en la determinación causal del fin."*[63] Después de enumerarlas, se presentarán una serie de consecuencias propias de la determinación causal del fin.

1.3.1.1. El fin en cuanto causa

En primer lugar, retomamos una idea ya mencionada, que es la consideración de fin como primero en la intención y último en la ejecución. Al respecto, el Aquinate señala: *"El fin, aunque es último en la ejecución, es sin embargo el primero en la intención del agente. Y de este modo tiene la razón de causa."*[64]

Es preciso, pues, analizar de qué modo el fin se encuentra en el agente.

En primer lugar, el Doctor Angélico señala en qué sentido debe entenderse la precedencia de la causa final. Precisa al respecto que *"La causa final no precede en el tiempo, sino solamente en la intención del agente."*[65] Es decir, lo importante de esta consideración es que la causa final se encuentra *primero* —en el orden de la intención— en el agente. Aunque parezca obvia, esta aclaración es importante porque nos permite hablar de causalidad final con relación a entes que actúan fuera del tiempo, como son las formas puras.

Ahora bien, según dice TOMÁS DE AQUINO, se debe aclarar que la presencia de la causa final en el agente se da de modo *intencional*, y no como una realidad perfecta o acabada según su propia naturaleza. Dicho de otro modo, cuando el artista quiere hacer una escultura, lo que está en él es la forma de la escultura —presencia intencional— y no una escultura de mármol físicamente dentro de él. En palabras del Aquinate:

> *"(...) la razón de obrar es la forma del agente por la cual obra, de donde es preciso que se encuentre intrínsecamente en el agente para que obre. Sin embargo, no se encuentra intrínsecamente según el ser perfecto de la naturaleza, porque habiéndolo obtenido fenece el movimiento; sino que se*

---

[63] FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 115

[64] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I-II, q. 1, a. 1, ad. 1. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 115

[65] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, III, q. 61, a. 3, ad. 1. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 115

encuentra intrínsecamente en el agente a modo de intención; pues el fin es anterior en la intención, pero posterior en el ser. Consiguientemente, el fin preexiste en quien mueve propiamente según el intelecto —al cual le corresponde recibir algo al modo de la intención—, y no según el ser de la naturaleza."[66]

1.3.1.2. Su influjo entitativo

Cuando indagamos acerca del influjo entitativo de la causa final nos preguntamos por su *ratio causandi*, es decir, por la razón de [su] causar. Dicho de otro modo, nos preguntamos, ¿cómo causa la causa final?

Podemos responder esta pregunta con las palabras del propio TOMÁS DE AQUINO: *"Así como el influir de la causa eficiente es obrar ("agere"), así también el influir de la causa final es ser apetecido o deseado."*[67] Y en otro pasaje, señala: *"La causalidad del fin consiste en esto: que las otras realidades son deseadas en razón del mismo (fin)."*[68] Y apetezco el fin porque me perfecciona.

De acuerdo con lo expuesto, a la pregunta, ¿cómo causa la causa final? La respuesta es: atrayendo, siendo deseada o apetecida. Esto en la medida que el fin es un bien, y *bueno* es *quae omnia apetunt*, es decir, *aquello que todos apetecen*. Y todos lo apetecen debido a que todo ente tiende naturalmente a su propia perfección, la cual se da al ganar *esse*. Al respecto, el Aquinate señala que *"(...) lo que aún no participa del* esse*, tiende con cierto apetito natural al* esse *(...)"*[69] Entonces, la causa final es apetecida debido a que su consecución me hace ganar *esse*, es decir, me perfecciona.

Más adelante se profundizará en la consideración de la causa final como *causa causarum*, es decir, como *causa de las causas*. Sin perjuicio de esto, lo expuesto hasta el momento nos permite entender por qué *bonum* tiene primacía sobre *ente* en el orden de la causalidad. En efecto, esto es así porque algo es apetecido —querido como fin— en razón de que es bueno. Así, dice el Doctor Angélico:

> *"Si se considera el bien y el ente según la razón de causalidad, el bien es anterior porque el bien tiene razón de causa final. (...) el fin es la primera causa en la razón de causalidad."*[70]

---

[66] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De verit. q. 33, a12, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 116

[67] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De verit. q. 22, a2, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 117

[68] TOMÁS DE AQUINO. Summa contra gentiles. I, cap. 75 [644]. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 117

[69] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De verit. q. 21, a2, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 119

[70] TOMÁS DE AQUINO. In I Sententiarum. d8, q1, a3, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 118

1.3.1.3. Profundización de la *intentio* y de la *ratio*

En el presente punto presentaremos algunas breves consideraciones en orden a la *intentio* y a la *ratio* de la causa final.

En cuanto a la *intentio*, se debe recordar que *"El fin, aunque es anterior en la intención, es último en la operación."*[71]

En lo relativo a la *ratio*, abordaremos lo relativo a la *ratio causandi* en el plano de la subordinación de causas *per se*. Dicho en otras palabras, atendiendo a la razón de fin, expondremos por qué no es posible proceder al infinito en el orden de la causa final. Por el contrario, debe haber una causa final que sea fin por ella misma y no por otra cosa.

Al respecto, TOMÁS DE AQUINO señala:

> *"En las causas finales no se procede al infinito porque el infinito repugna al fin; pues el bien tiene razón de fin. Luego, es preciso llegar a un bien primero que no sea bien participativamente en orden a otro, sino que sea bien por su esencia."*[72]

A modo de complemento, el propio Aquinate señala en otro pasaje que:

> *"(...) si no hay un último fin, nada se apetecería, ni ninguna acción terminaría, ni tampoco se aquietaría la intención del agente. Pues, si no hay primero en aquellos que están ordenados al fin, nada empezaría a obrar algo (...)"*[73]

Hemos dicho que todo hombre obra por un fin. Ahora bien, el fin por el que un hombre obra puede ser a su vez medio para otra cosa más. Por ejemplo, hacer que el fin de mi trabajo sea ganar dinero para comprar una 4x4. Pero la 4x4 —que es fin— es a su vez un medio para un fin posterior, que puede ser el de viajar todas las vacaciones a San Martín de los Andes. Pero a su vez el viaje a San Martín de los andes puede ser un medio para algo más.

Ahora bien, lo que dice el Aquinate en los textos citados es que no es posible proceder hasta el infinito en la búsqueda de fines. Esto ya que, cuando la voluntad apetece un bien que le es presentado por la inteligencia, fija en él su atención. Y una vez que su atención está fija en él, es atraída hacia él, como quien jala la cuerda atada a una flecha clavada en un blanco.

En cambio, si la flecha nunca llega a clavarse en un lugar, nunca será posible usarla para ejercer tracción, sino que seguiríamos esperando que clave en algún sitio para empezar a jalar y movernos. Lo mismo ocurre con la voluntad y el fin último: necesitamos un bien que sea apetecido por sí mismo a partir del cual se apetezcan todas las cosas. Ese fin último es la felicidad.

---

[71] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De pot. q. 3, a18, ad5. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 120

[72] TOMÁS DE AQUINO. Summa contra gentiles. I, cap. 38 [312]. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 123

[73] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I-II, q. 1, a. 4, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 121

1.3.2. Propiedades de la determinación causal del fin

A continuación, presentaremos algunas consecuencias de la determinación causal del fin tal cual han sido presentadas por la Cátedra:

i. **El fin es lo primero en la intención y lo último en la ejecución.** Como intención, posee valor causal atractivo. En la ejecución, plantea la consecución del fin intentado. Y la mediación entre la intención y la ejecución es llevada a cabo por la causa eficiente.

ii. **Relación causa final - efecto.** La causa precede al efecto en lo intencional. En efecto, antes de que el artista actúe, ya se ha propuesto el fin. Cuando se termina la obra, lo que era precedencia es ahora concreción objetiva, de modo que la causa final se identifica con la causa formal.

iii. **Universalidad del principio de finalidad.** Todo agente obra por un fin. El fin da razón de que el agente obre.

iv. **Subordinación causal de la causa final es *per se*.** Esto se trató en el punto anterior al hablar de la *ratio causandi* en el orden de la subordinación causal. En efecto, la causa final admite la subordinación causal: los fines son a su vez medios respecto de un fin ulterior. Sin embargo, debe haber un fin último: no es posible proceder al infinito.

v. **Causa final implica un orden intelectual.** No hay causa final sin sujeto inteligente que establezca el fin.

vi. **La causa final es la primera de las causas.** Todas las causaciones de las demás causas dependen de la causa final.

vii. **La causa final es real.** Es propiamente un *principio real positivo distinto del efecto, del cual se sigue necesariamente ese efecto a partir de una mediación y que produce un influjo entitativo.* El influjo entitativo por el que decimos que es causa real es la presentación de lo apetecible del acto al cual se aspira.

viii. **Límites de la causa final en filosofía primera.** El límite de la causa final puede verse desde dos perspectivas:

- En cuanto al *esse*.- Todo ente busca sostenerse y ganar *esse* accidental para perfeccionarse, pues todo ente apetece su perfección. Ahora bien, lo dicho hasta el momento abre la posibilidad de plantear un ESSE dador del *esse* a todas las cosas. Esto debido a que en las realidades finitas encuentro el *esse*, pero no la *ratio essendi* última de todo cuanto es. Esta cuestión, empero, no puede ser respondida desde la filosofía primera, sino desde la teología filosófica.

- <u>En lo relativo a la libertad de los espíritus puros y del hombre</u>. La libertad de los espíritus puros, debido a su manera de conocer, se define en un acto. El hombre, en cambio, puede pecar y volver al orden. El límite se da en que hay cierto misterio respecto de por qué un sujeto elige el bien o no. La "elección" del mal —como "causa final"— es un misterio.

2. Correlación de causas

En el presente punto abordaremos brevemente la manera cómo las causas hasta el momento tratadas se relacionan entre sí.

2.1. Primacía de la causa final

La causa final es *causa causarum*, es decir, causa de las causas. Dicho en otras palabras, es la causa que hace que las otras causas causen. Así lo expresa TOMÁS DE AQUINO al señalar que *"El fin es anterior a cualquiera de las otras causas en el causar."*[74] Esto se verá con mayor claridad a continuación.

2.2. Explicación según diversas perspectivas

2.2.1. Como proceso causativo

En el presente punto analizaremos brevemente cómo se relacionan entre ellas las causas en el proceso causativo. Al respecto, el Aquinate señala:

> *"La primera entre todas las causas es la causa final. La razón es porque la materia no obtiene la forma sino en cuanto es movida por el agente, pues nada pasa por sí mismo de la potencia al acto. Ahora bien, el agente no mueve sino por la intención del fin. Ello ya que el agente, si no estuviese determinado a un efecto, no obraría más esto que aquello. Luego, para que produzca un efecto determinado es necesario que se determine a algo establecido, lo cual tiene razón de fin."*[75]

Y de un modo más sintético, señala en otra oportunidad:

> *"El bien dado que tiene razón de apetecible implica habitud de causa final, cuya causalidad es primera porque el agente no obra sino en razón del fin, y desde el agente, la materia es movida hacia la forma; de donde se dice que el fin es causa de las causas."*[76]

A partir de lo expuesto, podemos extraer algunas consideraciones en orden al proceso causativo, las cuales manifiestan la primacía de la causa final:

---

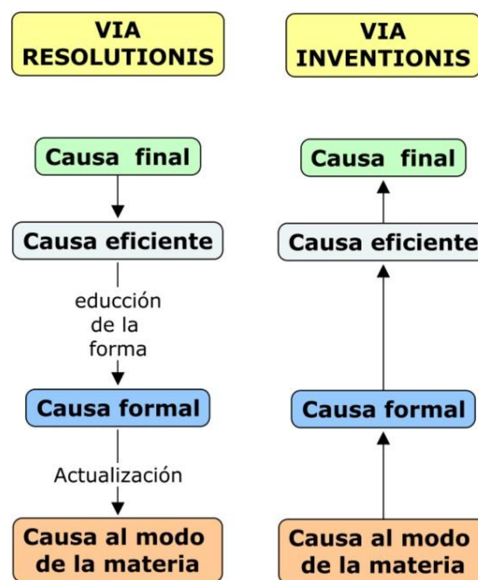
[74] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De verit. q. 21, a3, ad3. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 123

[75] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I-II, q. 1, a. 2, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 124

[76] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 5, a. 2, ad1. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 124

i. La causa final es la causa a partir de la cual se moviliza la causa eficiente.
ii. La acción de la causa eficiente se puede ver como educción de la forma.
iii. La educción de la forma se hace a partir de la causa al modo de la materia.
iv. La causa al modo de la materia recibe la forma y la sustenta. Hasta ahí llega su influjo.

El proceso causativo presentado en los textos del Aquinate puede verse desde dos perspectivas: desde la *via resolutionis* y desde la *via inventionis*. La primera es de orden —llamémosla así— *descendente*, y va de la causa final a la causa al modo de la materia. La segunda es de orden *ascendente*, y va de la causa al modo de la materia a la causa final:



Se debe precisar que ambas posibilidades demandan la existencia de una causa inteligente, pues el fin sólo puede ser establecido por una inteligencia. Cuando los entes son capaces de darse a sí mismos su fin[77] —entes inteligentes— la causa inteligente es la propia causa eficiente. Cuando los entes no son capaces de darse a sí mismos sus fines —entes carentes de inteligencia— el fin les viene dado desde otro.

En todos los casos, todo agente obra en razón de un fin.

2.2.2. En cuanto a la misma causalidad

Se ha dicho que la causa final es *causa causarum*, es decir, causa de las causas. A continuación, presentamos un texto de TOMÁS DE AQUINO en el que se pone de manifiesto cómo la causa final es causa de la causalidad de todas las causas:

> *"Es de saber que aunque el fin sea último en el ser de algunos, sin embargo, en la causalidad es siempre anterior. De donde se dice causa de las causas; porque*

[77] Se debe precisar, empero, que ningún ente inteligente puede darse a sí mismo su fin último, pues este se establece al momento de su creación, antes de la cual dicho ente nada era.

> *es causa de la causalidad de todas las causas. En efecto, es causa de la causalidad de la eficiente como se ha dicho ya. Ahora bien, la eficiente es causa de la causalidad tanto de la materia como de la forma. Pues, por su movimiento, hace a la materia receptiva de la forma, y a la forma ser en la materia. Y por consiguiente, también el fin es causa de la causalidad tanto de la materia como de la forma; (...)"*[78]

De acuerdo con lo expuesto, la causa final es causa de la causalidad de la causa eficiente. Esto ya que lo propio de la causa eficiente es obrar, y aquélla es la causa de que ésta obre. Asimismo, la causa eficiente es causa de que la causa al modo de la materia cause, pues aquélla la hace receptiva de la forma. Y también es causa de que la forma cause, pues hace que ésta sea en la materia. Y como la causa final es causa de la causalidad del eficiente, es causa también de la causalidad de la causa final y de la causa al modo de la materia.

2.2.3. La correspondencia de las causas

En el presente punto analizaremos cómo las causas se relacionan entre sí.

A partir de las consideraciones expuestas en el punto anterior, podemos extraer algunas conclusiones:

i. La causa eficiente tiene razón de causa por la causa final.
ii. La causa formal y la causa al modo de la materia tienen razón de causa por la causa eficiente (y, en consecuencia, por la causa final).

Sin embargo, la correspondencia entre las causas no se agota en las consideraciones expuestas. En efecto, es posible plantear algunas adicionales, lo cual nos permitirá ver cómo las causas, en cierto sentido, se causa entre sí:

a. Correspondencias entre la causa final y la causa eficiente

En lo relativo a la correspondencia entre causa final y causa eficiente, el Aquinate señala:

> *"(...) el eficiente se dice causa respecto del fin, dado que el fin no está en acto sino por la operación del agente; pero el fin se dice causa del eficiente, dado que el eficiente no obra sino por la intención del fin. De donde el eficiente es causa de aquello que es fin; por ejemplo, el caminar para que se produzca la salud; sin embargo, no hace que el fin sea fin, y por consiguiente no es causa de la causalidad del fin, es decir, no hace que el fin sea causa final."*[79]

---

[78] TOMÁS DE AQUINO. In V Metaph., lec 3, n. 782. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 128

[79] TOMÁS DE AQUINO. De principiis naturae, cap. 4, n. 356. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 129

De lo expuesto, se tiene que, en cuanto *causa causarum*, se reafirma cómo la causa final es causa de la causalidad de la causa eficiente, pues ningún agente obra sin perseguir una finalidad. Ahora bien, la causa eficiente no es causa de la causalidad de la causa final, es decir, no hace que la causa final cause, pero sí es causa de que la causa final sea en acto. Dicho en otras palabras, es causa de que la causa final se identifique con la causa formal de la obra realizada por el agente.

Esto último nos introduce en la consideración de las dos maneras cómo puede entenderse la causa final: como *finis operis* —fin de la obra— o *finis operantis* —fin del que obra—. Sobre esta distinción, TOMÁS DE AQUINO señala:

> *"(...) aunque la forma sea fin de la operación en la que se termina la operación del agente, sin embargo, no todo fin es forma. En efecto, hay un fin de la intención al margen del fin de la operación, como se evidencia en la casa. Pues su forma es el fin que termina la operación del constructor; sin embargo, no se termina ahí su intención, sino en un fin ulterior, que es la habitación; de modo que se diga que el fin de la operación es la forma de la casa; y el de la intención, la habitación."*[80]

De acuerdo con lo expuesto, el *finis operis* se identifica con la causa formal, y consiste en el agotamiento de ésta mediante su educción desde la causa al modo de la materia. Se trata, pues, de un fin intrínseco a la acción.

El *finis operantis*, en cambio, consiste en la intención que persigue el agente al momento de llevar a cabo una obra. Se trata de un fin que trasciende a la obra misma. Es bajo esta razón de fin que la causa final mueve al agente a obrar. En efecto, lo que mueve a un hombre a cosechar no es la cosecha misma, sino el poder disfrutar de lo que había plantado, ya sea comiendo o vendiéndolo.

Lo expuesto permite ver la relación que hay entre *finis operis* y *finis cuius*; y *finis operantis* y *finis quo*.

b. Correspondencias entre la causa formal y la causa al modo de la materia

Con relación a este punto, el Doctor Angélico señala:

> *"A su vez, la materia se dice causa de la forma en cuanto la forma no está sino en la materia; y de modo semejante, la forma es causa de la materia en cuanto la materia no tiene ser en acto sino por la forma."*[81]

De acuerdo con lo expuesto, se puede decir que la causa al modo de la materia es causa respecto de la forma en cuanto que es anterior a ella y la recibe. Esto debe entenderse a la luz de lo dicho en la tesis II, en el sentido de que toda materia existe en la realidad siendo actualizada por alguna forma. En efecto, el bloque de mármol, antes de recibir la forma de (Ej.) el dios *Baco*, es ya mármol en acto.

[80] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De pot. q. 3, a16, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 130

[81] TOMÁS DE AQUINO. De principiis naturae, cap. 4, n. 356. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 130

En esa línea, en cuanto la materia sin una forma que la actualice es pura potencialidad —y, en consecuencia, nada es— se dice que la causa formal es causa de la causa al modo de la materia en la medida que la hace ser en acto.

Si bien ambas perspectivas son correctas, debe recordarse que la segunda es principal. Esto ya que —según se vio en la tesis II— el *esse* viene a la causa al modo de la materia por la causa formal. Y sin *esse*, nada se puede causar, pues lo que carece de *esse* nada es, y la nada ningún influyo entitativo transmite. De ahí que, en sentido absoluto, la causa formal prima —pose una mayor *ratio causandi*— que la causa al modo de la materia.

2.3. Síntesis intelectual de la filosofía primera

El principio de causalidad, tal como ha sido planteado en el plano de la filosofía primera, dice: *todo ente cuyo* esse *es distinto de su esencia tiene el* esse *causado desde otro*. El análisis de las causas presentado hasta el momento nos ha permitido ver cómo se da la transmisión del influjo entitativo en el orden de las causas finitas. Sin embargo, nos situó frente a la imposibilidad de explicar la *ratio essendi* última —por qué, en última instancia, las cosas son— desde el orden de lo finito.

Ahora bien, durante el análisis se vio la posibilidad de presentar un ENTE no-causado y que, por lo tanto, puede dar respuesta a la interrogante de por qué las cosas *son*. Esto nos sitúa en el punto en el que la filosofía primera se toca con la teología filosófica y nos permite hacer el paso a ésta última.

II. TEOLOGÍA FILOSÓFICA

TESIS V
DIFICULTADES DE LA TEOLOGÍA FILOSÓFICA

En la presente tesis se abordarán las dificultades que presenta el estudio filosófico de Dios para la inteligencia humana. Al respecto, se debe precisar que el ascenso que debe hacer la mente humana para ir del conocimiento de las creaturas al conocimiento de Dios es arduo. Y a medida que vaya ascendiendo más, experimentará lo que la Cátedra gusta denominar "apunamiento metafísico".

TOMÁS DE AQUINO dirá que, frente a estas verdades, la inteligencia humana se halla como el ave nocturna frente a la luz del sol.

En suma, en lo relativo al estudio filosófico de Dios, el hombre debe proceder con sumo cuidado.

1. Ambientación del tema teológico en la filosofía

Antes de empezar a plantear propiamente las dificultades relativas al estudio de Dios, recordemos que la disciplina sapiencial es una ciencia que puede abordarse desde tres enfoques: como metafísica, como filosofía primera y como teología filosófica. En metafísica, se estudió al ente en cuanto ente. En filosofía primera se estudiaron las causas del ente en el orden predicamental. Finalmente, en la teología filosófica se estudiará la causa eficiente y final del ente en un plano transcendental. En esa línea, FERRO señala que, en teología filosófica *"(...) corresponde abocarse al tratado acerca de lo que filosóficamente podemos conocer de Dios."*[82]

Algo es más inteligible en cuanto más está en acto; y aquello que está más desprovisto de materia está más en acto, pues tiene menos realidad potencial en su constitución. Así lo expresa el propio TOMÁS DE AQUINO al señalar que:

> *"(...) dado que cada realidad tiene mayor fuerza intelectiva en la medida en la cual está desprovista de materia, es preciso que sean más inteligibles aquéllos que están más separados de la materia."*[83]

Siendo que nos avocaremos al estudio filosófico de Dios, la teología filosófica se presenta así como la perspectiva más intelectual dentro de la disciplina sapiencial. Ello ya que su objeto es el que está máximamente en acto. Así lo expresa el propio FERRO:

> *"La presentación hecha corresponde a encuadrar la consideración filosófica sobre Dios en el marco de la perspectiva de lo máximamente intelectual dentro de la disciplina sapiencial."*[84]

---

[82] FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 137
[83] TOMÁS DE AQUINO. In Metaph. Pr. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 138
[84] FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 139

Habiendo expresado esto, pasaremos a plantear las dificultades del estudio de Dios en el marco de la filosofía.

1.1. Según las orientaciones de la Disciplina Sapiencial

Las dificultades que se presentan en este punto son las siguientes:

i. **Respecto de la analogía.-** Según se explicó con ocasión de la Tesis I, en la disciplina sapiencial, la analogía es de dos clases:

   a. **Orientación a la sustancia.-** Se la ha mencionado también como *analogía relativa al sujeto*. Esta es propia de la metafísica, en la cual la *ratio* de la analogía se busca en la causa al modo de la materia y la causa formal —causas intrínsecas—. Se mira, pues, al propio sujeto.

   b. **Orientación al fin o eficiente.-** Se la ha mencionado también como *analogía de orientación causal*. Esta es propia de la teología filosófica, en la cual se plantea la *ratio* atendiendo a las causas eficiente y final. Ahora bien, no es posible proceder hasta el infinito en el orden de la causalidad. De ahí que, el desafío para la teología filosófica consiste en encontrar una causa primera eficiente y final.

ii. **Con relación a la semejanza efecto-causa**.- En este plano surgen tres dificultades a tener en cuenta:

   a. **Con relación a los tipos de causalidad.-** La causalidad puede ser unívoca o análoga. La primera se da cuando el efecto se encuentra al mismo nivel que la causa. La segunda, cuando el efecto se da en un nivel inferior de la causa. En lo relativo a Dios, nos hallamos en el plano de la causalidad análoga, y la dificultad consiste en hallar una causa analógica que sea absolutamente trascendente.

   b. **Orden causal respecto del *esse*.-** Todo agente obra en cuanto está en acto. Y el primer acto es el *esse*. Sin embargo, ningún ente puede causar el *esse* en sentido absoluto. Es necesario buscar, pues, la RATIO ESSENDI que en última instancia dé razón del *esse* de todos los entes finitos. En esto consiste el desafío de la teología filosófica. Recordemos que la *ratio essendi* puede darse en dos planos:
      i) **Plano predicamental.-** Hallamos la *ratio essendi* que aporta la causa eficiente finita.
      ii) **Plano trascendental.-** Hallamos la RATIO ESSENDI; es decir, el ESSE como causa total del ente finito.

   c. **El objeto de la disciplina sapiencial es el *ens per se reale*.-** El *ens per accidens* y el *ens rationis* quedan excluidos de la disciplina sapiencial. Por medio del *ens per accidens* no es posible hacer una demostración de la existencia de Dios. Asimismo, del *ens rationis* no es posible hacer un salto a la realidad. La dificultad consiste en que, si no se remueve

suficientemente el *ens per accidens* y el *ens rationis* se puede pueden presentar serias dificultades en las demostraciones que apuntan a conocer algo de Dios.

iii. Respecto de la intelectualidad.- Lo máximamente inteligible va a ser máximamente acto. Ello implica infinitud y simplicidad (no composición acto-potencial: *separatio a potentialitate*). Lo máximamente acto es Dios, quien es, por tanto lo más separado del movimiento. De ahí que, por ser máximamente intelectual, la perspectiva de la teología filosófica es la más ardua dentro de la disciplina sapiencial.

1.2. En continuidad con los corolarios de la causa eficiente

Con relación a este punto se presentan dos dificultades:

i. La causa eficiente no puede cerrarse sobre sí misma.- La causa eficiente requiere una causa final, que es aquella por la cual el agente obra. Ahora bien, la causa eficiente no sólo no puede cerrarse sobre sí misma, sino que no puede cerrarse sobre el ente finito, pues la causa eficiente finita no puede proporcionar la última *ratio essendi* de la producción del *esse*. De ahí que el cerrar la causa eficiente sobre sí misma constituye una dificultad. Debe, pues, abrirse a una causa que pueda dar razón del *esse* de las cosas finitas.

ii. Distinción de causa eficiente.- En la transmisión del *esse* hay una causa subordinante y una causa subordinada. La subordinada es la que transmite el *esse*. La subordinante, en cambio, no sólo da el *esse* sino que sostiene el *esse*; todo con un mismo y único acto. En esa línea, se presenta como causa del ser y del obrar de la subordinada —a la cual da el *esse* y lo conserva—. La dificultad, pues, consiste en establecer la distinción entre causa eficiente subordinante y subordinada.

1.3. Según los modos de acceso al tema de Dios

Con relación a este punto también se presentan dos dificultades:

i. Pregunta por el primer ente.- La primera causa del ente finito es necesariamente antecedente a todo ente finito. Se busca una causa trascendente, que finalmente dará la *ratio essendi*. La dificultad radica en que hay que dar un salto del plano de lo finito al plano trascendental.

ii. Desde lo teológico a lo filosófico.- Se puede partir de la revelación para hacer filosofía. Si se parte de la revelación, desde el punto de partida se conoce ya el término final. Ahora bien, lo que hace la teología filosófica es ir de la filosofía hasta el preámbulo de la teología, usando sólo la razón natural. Se trata, pues, de un esfuerzo grande, y en ello radica su dificultad. Se va del ente finito —que es lo primero en la *via inventionis* y último en la *via resolutionis*— a Dios —que es lo último en la *via inventionis* y lo último en la *via resolutionis*—.

2. Dificultades y connotaciones para su tratamiento

2.1. Por los motivos de acceso al tema de Dios

En lo relativo al modo de conocer a Dios hay dos clases de verdades:

i. *Praeambula fidei*.- Se trata de verdades que, si bien han sido reveladas, pueden ser conocidas también por la razón. Al respecto, TOMÁS DE AQUINO señala: *"(...) hay algunas [cosas] a las cuales también la razón natural puede llegar, como ser que* Dios es*,* Dios es uno *u otros semejantes; lo cual también los filósofos probaron demostrativamente acerca de Dios."*[85]

ii. *Articula fidei*.- Se trata de verdades acerca de Dios que sólo pueden ser conocidas por haber sido reveladas por Él. Con relación a éstas, TOMÁS DE AQUINO señala: *"(...) hay algunas verdades acerca de Dios que exceden la facultad de la razón, como que Dios es trino y uno."*[86] Si bien estas verdades no pueden ser conocidas por la razón, ésta sí se puede aplicar a su estudio para dar motivos de su credibilidad y probar que no son contradictorias. Por ejemplo, filosóficamente se puede ver que el hombre es la unidad de cuerpo y alma. Ello, pues, deja la puerta abierta al misterio de la resurrección en cuerpo y alma.

La dificultad que presenta este punto radica principalmente, por un lado, en reconocer que hay cosas de Dios que la razón puede conocer y se puede confiar en sus fuerzas. Por otro lado, en aceptar que en lo relativo al conocimiento de Dios la razón encuentra un límite infranqueable.

2.2. Las dificultades objetivas

Con relación a este punto, las dificultades son dos:

i. El mal.- La presente constituye la primera objeción que TOMÁS DE AQUINO plantea al presentar las vías para probar que Dios *es*. La objeción se plantea en los siguientes términos. Dos contrarios que son ambos infinitos no pueden existir, pues *"Si uno de los contrarios fuera infinito, destruiría totalmente al otro."*[87] Ahora bien, se sabe que Dios es infinito, pero *"(...) si Dios existiera, no se encontraría ningún mal."*[88] De ahí que, como hay mal en el mundo, Dios no puede existir. La respuesta a cómo se da la presencia del mal en el mundo se verá en la Tesis IX. Por el momento, podemos adelantar que el mal es privación, por lo tanto, es *nada*.

---

[85] TOMÁS DE AQUINO. Summa contra gentiles. I, cap. 3 [14]. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 141

[86] TOMÁS DE AQUINO. Summa contra gentiles. I, cap. 3 [14]. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 141

[87] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 2, a. 3, obj1. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 140

[88] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 2, a. 3, obj1. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 140

ii. Suficiencia de las causas segundas.- Esta constituye la segunda objeción que TOMÁS DE AQUINO plantea al tratar la vías que demuestran que Dios *es*. Esta objeción consiste en lo siguiente. Lo que se puede explicar por otros principios —Ej. las causas segundas— basta para dar una explicación de la realidad. *"Ahora bien, se aprecia que todo lo que aparece en el mundo puede realizarse suficientemente por otros principios supuesto que Dios no sea."*[89] Dicho en términos actuales, la ciencia puede explicar el mundo sin necesidad de recurrir a Dios, de ahí que no se necesita afirmar Su existencia para dar cuenta de por qué las cosas existen. Ahora bien, se debe tener en cuenta que la ciencia sólo puede dar cuenta de cómo influyen en los entes físicos las causas próximas, pero no puede explicar en última instancia por qué las cosas *son*. Nótese que la suficiencia de las causas segundas es inversamente proporcional a la penetración intelectual del sujeto. Así, mientras menos penetración intelectual se posee, más se tiende a explicar todo sólo por las causas segundas (Ej. las ciencias naturales).

2.3. Las dificultades del hombre como sujeto cognoscente

TOMÁS DE AQUINO señala que era conveniente que Dios revelara de sí al hombre aquellas cosas que también pueden ser conocidas por la razón debido a tres motivos.

i. Sólo habrían sido conocidas por pocos.- Señala que, en lo relativo al conocimiento de Dios, *"(...) muchos quedarían impedidos en razón de tres causas."*[90] Estas tres causas son:

- **a. Complexión.-** Se trata de dificultades orgánicas: *"(...) muchos naturalmente están indispuestos para conocer."*[91] Se trata de una disposición deficiente para la vida intelectual.
- **b. Ocupaciones temporales.-** Al respecto, TOMÁS DE AQUINO señala que *"(...) es preciso que haya entre los hombres algunos que se dediquen a administrar lo temporal, que no pueden dedicar mucho tiempo en el ocio de la investigación contemplativa."*[92] En esa línea, se debe tener en cuenta que el estudio filosófico de Dios demanda mucho tiempo.
- **c. Pereza.-** En efecto, *"(...) para el conocimiento de aquello que la razón puede investigar acerca de Dios es preciso conocer mucho (...) [y] pocos quieren someterse a este trabajo por amor de la ciencia (...)"*[93] Así, algunos, aun teniendo capacidad para conocer estas cosas, renuncian a estudiarlas.

---

[89] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 2, a. 3, obj2. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 140

[90] TOMÁS DE AQUINO. Summa contra gentiles. I, cap. 4 [22-25]. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 144

[91] TOMÁS DE AQUINO. Summa contra gentiles. I, cap. 4 [22-25]. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 144

[92] TOMÁS DE AQUINO. Summa contra gentiles. I, cap. 4 [22-25]. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 144

[93] TOMÁS DE AQUINO. Summa contra gentiles. I, cap. 4 [22-25]. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 145

ii. Sólo habrían sido conocidas después de mucho tiempo.- Esto, a su vez, por dos razones:

a. Necesidad de un largo ejercicio.- En efecto, para captar verdades tan profundas, *"(...) el entendimiento humano no se encuentra idóneo sino después de un largo ejercicio."*[94]

b. Fluctuaciones pasionales.- En efecto, la juventud, debido las fluctuaciones pasionales propia de esta etapa, no es adecuada para el estudio filosófico de Dios. Así lo expresa el propio Doctor Angélico: *"(...) el tiempo de la juventud, mientras el alma fluctúa con diversos movimientos de las pasiones, no es apta para el conocimiento de tan alta verdad (...)"*[95]. Y, sin embargo, cuando pasan los años, el *hombre "(...) aquietándose se hace prudente y sapiente."*[96]

iii. Hubieran sido conocidas con mezclas de error.- La posibilidad de errar se debe a dos razones: *"(...) se mezcla mucha falsedad en la investigación de la razón humana, en razón de la debilidad de nuestro entendimiento al juzgar, y por la intervención de las imágenes."*[97] Al respecto:

a. Debilidad intelectual.- El objeto propio del intelecto humano son las esencias de los entes corpóreos. Sólo partiendo de las creaturas puede llegar al conocimiento de Dios. La debilidad de nuestro entendimiento nos impide conocer directamente la esencia divina, de ahí que tenemos que hacer un gran esfuerzo para llegar a conocer algo de Él.

b. Mezcla de imágenes.- El problema surge cuando se coloca una imagen donde debe ir un concepto. Ello, más que ayudar, puede dificultar la comprensión.

2.4. Dificultades desde la historia de la filosofía

Para la Cátedra, sólo es posible plantear una teología filosófica desde una filosofía verdadera: aquella que parte del ente e investiga sus causas para llegar a Dios.

Para la Cátedra, en la historia de la filosofía se presenta un ascenso sapiencial que tiene su cumbre en TOMÁS DE AQUINO y, después de él, en vez de una continuidad o una nueva ascensión, se produce un descenso.

La Cátedra considera también que la revelación proporciona indicios para conocer cuál es la filosofía correcta o adecuada: *"Yo soy el que soy"* (Ex. 3, 14); Los paganos no son excusables porque pudieron conocer a Dios yendo de lo visible a lo invisible (Rom. 1, 20); *"Cuidados de las vanas filosofías que no están fundadas en Cristo."* (Colosenses 2, 8). Así, para la Cátedra, no toda filosofía es válida.

---

[94] TOMÁS DE AQUINO. Summa contra gentiles. I, cap. 4 [22-25]. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 145

[95] TOMÁS DE AQUINO. Summa contra gentiles. I, cap. 4 [22-25]. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 145

[96] TOMÁS DE AQUINO. Summa contra gentiles. I, cap. 4 [22-25]. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 145

[97] TOMÁS DE AQUINO. Summa contra gentiles. I, cap. 4 [22-25]. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 146

3. La opción por la formalidad propia de la teología filosófica

3.1. Las razones de esta opción

Para TOMÁS DE AQUINO, sólo se puede proceder de manera demostrativa en los *praemabula fidei*. Esto ya que pueden ser conocidos usando la razón. Respecto de los *articula fidei*, en cambio, no es posible proceder demostrativamente.

Ahora bien, en materia de estos últimos —*articula fidei*— sí se puede intentar explicaciones para solaz de los fieles, pero considerando que estas explicaciones no constituyen demostraciones. En cambio, sí se puede usar la razón para absolver las objeciones que se presenten en contra de ellas, pues dado que la fe y la razón proceden de la sabiduría divina, no pueden ser contradictorias.[98].

Partiendo de estas consideraciones, FERRO delimita el ámbito propio de la teología filosófica[99]:

i. Dar motivos de credibilidad.- Corresponde a la teología revelada; concretamente, a la teología fundamental.
ii. **Desarrollar racionalmente todo lo que pertenece al orden natural cognoscitivo sobre Dios.-** Es lo que **propiamente corresponde a la teología filosófica**.
iii. El ejercicio y solaz de los fieles meditando lo más racionalmente posible los datos de la fe.- Corresponde a la teología revelada.
iv. Utilizar los argumentos filosóficos para refutar contra quienes niegan la verdad divina.- Esto escapa a los límites de la propia filosofía, la cual tiene como fin la contemplación de la verdad.

[98] Cfr. TOMÁS DE AQUINO. Summa contra gentiles. I, cap. 9 [52-55]. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 151-152

[99] Cfr. FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 153

TESIS VI
PREÁMBULOS PARA UN CORRECTO CONOCIMIENTO DE DIOS

Salvo los puntos 1 y 5, el contenido de la presente tesis consiste casi exclusivamente en el análisis del artículo 12 de la cuestión 10 de la Cuestión disputada *De veritate*.

En este artículo, el Aquinate se pregunta si es evidente para la mente humana que *Dios es*. Así, en el punto 2 presentaremos las objeciones a favor y en contra de esta afirmación. En el punto 3 expondremos el corpus del artículo. Finalmente, en el punto 4 expondremos la absolución que el Doctor Angélico hace a las objeciones.

Lo expuesto en este artículo nos servirá de marco para el desarrollo posterior de la teología filosófica.

1. Los límites de una metafísica verdadera

1.1. El realismo objetivo

1.2. Desde el objeto propio de la metafísica en su orientación causal

La disciplina sapiencial, tal como se viene estudiando, se da en el marco del realismo objetivo. Ésta, pues, nos circunscribe únicamente a los entes *per se* reales. Son entes *per se* reales aquellos que existen en sí mismos y cuya existencia no depende del hecho de ser pensados o conocidos por la mente humana. Quedan excluidos, pues, los entes de razón y los entes *per accidens*.

¿Por qué se excluyen estos entes?

Recordemos que los entes de razón son aquellos que sólo existen en y por el pensamiento. Aquello que se afirma o niega respecto de ellos se da sólo en el intelecto. De ahí que su causalidad no es real.

De modo similar, los entes *per accidens* son aquellos que carecen de un *esse* propio, *siendo* con el *esse* de la sustancia: inhieren en ésta. Al carecer de un *esse* propio, no causan en sentido estricto; es decir, no transmiten un influjo entitativo. De ahí que no resultan de utilidad en orden al abordaje de la teología filosófica.

Así, al centrar nuestro estudio en los entes *per se* reales, contamos con cimientos sólidos que facilitarán que el paso de la consideración de los entes finitos a Dios se lleve a cabo con mayor seguridad.

2. Posiciones extremas respecto del conocimiento de Dios

Como lo anunciamos en la presentación de esta tesis, expondremos las objeciones —diez a favor y diez en contra— que el Aquinate opone a la consideración de si es evidente para la mente humana que Dios *es*.

En la medida que presentaremos una síntesis de cada objeción, recomendamos la lectura del artículo completo para profundizar en cada una de ellas.

2.1. Perspectiva de evidencia de un conocimiento de Dios

En el presente punto, presentaremos las objeciones que consideran que para la mente humana es evidente o *conocido por sí —per se notum*[100]— que Dios *es*. El Aquinate presenta diez[101]:

i. Juan Damasceno habría señalado que el conocimiento de que Dios *es* está inserto naturalmente en todos.
ii. San Anselmo señala que Dios es aquél de lo cual nada mayor puede ser pensado. Ahora bien, aquello que puede pensarse que *no es* es menor que lo que puede ser pensado que *es*. De ahí que Dios no puede ser pensado que *no es* (pues si pudiera pensarse tal cosa, podría pensarse algo por encima de Él).
iii. Dios es la misma verdad, y la verdad no puede pensarse que *no es*.
iv. Dios es su mismo ser. Lo que uno es no puede no-predicarse de sí, como no es posible decir que el hombre no es hombre. De ahí que no se puede pensar que Dios *no es*.
v. Todas las cosas desean el sumo bien, el cual es Dios. Como no se puede desear lo que no se conoce, el hombre debe poder conocer que Dios *es*.
vi. La verdad primera, que es Dios, supera toda verdad creada. Ahora bien, hay verdades creadas que son evidentes —Ej. principio de no-contradicción—. De ahí que la verdad primera —Dios *es*— debe ser más evidente aún; es decir, no puede pensarse que *no es*.
vii. Dios tiene verdaderamente más ser que el alma humana. Siendo que el alma humana no puede pensarse que *no es*, mucho menos Dios.
viii. Todo aquello que *es*, antes que sea, primero fue verdadero ser futuro (pues iba a ser verdad en el futuro). Ahora bien, la Verdad es. De ahí que no puede pensarse que no haya sido en el pasado ni que tampoco vaya a ser. Siendo que Dios es la verdad, no puede pensarse que Dios *no es* en el presente, pasado o futuro.
ix. En vinculación con la objeción anterior, hay quien puede decir que no es necesario que la verdad haya existido siempre en sentido absoluto, sino en lo relativo a un cierto aspecto. Ahora bien, como toda verdad bajo un cierto aspecto se reduce a una verdad absolutamente (como lo imperfecto se refiere a lo perfecto), es necesario que alguna cosa fuese verdadera pura y simplemente. De ahí que la verdad sí se puede decir absolutamente.
x. Dios se llama a sí mismo *el que es* (Ex. 3, 14). Ahora bien, como no puede ser pensado un ente que *no es*, no puede ser pensado que Dios *no es*.

2.2. Argumentos que apartan de un conocimiento natural de Dios

A continuación, presentaremos las objeciones que consideran que para la mente humana no es evidente o *conocido por sí —per se notum*— que Dios *es*. El Aquinate también enumera diez[102]:

---

[100] *Per se notum* se traduce como *evidente* o *conocido por sí.* Se trata, pues, de un conocimiento intuitivo, distinguiéndose así del conocimiento discursivo en el que, usando razonamientos, algo es *conocido por otro*; es decir, una cosa nueva se conoce por medio de algo previamente conocido.

[101] Cfr. TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De verit. q. 10, a12, obj. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 175-177

i. De acuerdo con el salmo 13, 1; el necio dice en su corazón: Dios *no es*.
ii. Hay quien puede decir: *"Dios es"* es conocido mediante un hábito natural, aunque pueda pensarse lo contrario. Sin embargo, aquellas cosas conocidas mediante un hábito natural (Ej. principio de no-contradicción a través del hábito de los primeros principios) no pueden pensarse que no son. De ahí que, que *"Dios es"* no es habitualmente conocido por sí.
iii. Conocemos que Dios *es* a partir de sus efectos, y no por sí mismo.
iv. Sólo se puede conocer algo acerca de un ente cuando se conoce qué es. Como en este estado de vida nadie puede conocer qué es Dios, no es posible conocer que Dios *es*.
v. Que Dios *es* es un artículo de fe. Sin embargo, un artículo de fe es algo que la fe afirma y la razón contradice. De ahí que *"Dios es"* no puede ser conocido por sí mediante la razón.
vi. Si bien nada es más seguro que lo que se conoce por fe, la razón puede dudar de ello. De ahí que puede pensarse que Dios *no es*.
vii. El conocimiento de que Dios *es* pertenece a la sabiduría. Como no todos son sabios, que Dios *es* no es evidente para todos.
viii. El Sumo Bien se cierne sobre las mentes más purificadas. Como no todos tienen mente muy purificada, no todos conocen el Sumo Bien, es decir, que Dios *es*.
ix. Entre aquellas cosas que la inteligencia distingue una puede ser pensada sin la otra. Por ejemplo, la inteligencia puede distinguir entre Dios y su bondad, de ahí que puede pensarlas por separado. Así también, como en Dios difieren la esencia y el *esse*, uno puede ser pensado sin el otro, de ahí que, pensando a Dios sin su *esse*, se puede afirmar que Dios *no es*.
x. Dios se identifica con su justicia. Aún así algunos pueden pensar que Dios no es justo. De igual modo, algunos pueden pensar que Dios *no es*; de ahí que la existencia de Dios no por sí evidente.

3. Exposición de la tesis de la demostrabilidad de que Dios *es*

TOMÁS DE AQUINO empieza el desarrollo del *corpus* del artículo 12 de la cuestión 10 distinguiendo que en lo relativo al conocimiento de que Dios es hay una triple opinión:

1) Que Dios *es* no es evidente —*per se notum*— ni puede ser conocido por demostración. De ahí que sólo se puede conocer que *Dios es* por fe.
2) Que Dios *es* no es evidente o *conocido por sí —per se notum*—, pero puede ser conocido mediante alguna demostración.
3) Que Dios *es* es evidente o *conocido por sí —per se notum*.

El Aquinate señala que la primera opinión es falsa, pues que Dios *es* también ha sido probado por los filósofos. Ahora bien, señala que la segunda y la tercera opinión son cada una **parcialmente verdaderas**.

[102] Cfr. TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De verit. q. 10, a12, obj. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 177-179

En efecto, señala que hay realidades que pueden ser evidentes o *conocidas por sí —per se notae—* en sí mismas, pero no necesariamente evidentes para nosotros. Es lo que ocurre con la afirmación *Dios es*:

> *"Pues de dos modos algo es* per se notum*; a saber, en sí mismo* —secundum se— *y con respecto a nosotros* —quoad nos—*. Luego, que Dios es, en sí mismo es* per se notum*, pero no con respecto a nosotros. Consiguientemente, para nosotros conocer esto, es necesario tener demostraciones tomadas desde los efectos."*[103]

Que Dios *es* en sí mismo es evidente, sin embargo, no lo es para nosotros. Para explicar mejor esto, el Aquinate señala qué condiciones debe tener una afirmación para ser *per se notum*:

> *"Para que algo sea evidente* —per se notum— *no se requiere otra cosa sino que el predicado esté en la razón del sujeto. En efecto, entonces el sujeto no puede pensarse sin que el predicado aparezca incluido. Pues, para que sea evidente, es preciso que nos sea conocida la razón del sujeto en la cual se concluya el predicado."*[104]

Dice el Aquinate que una proposición es evidente cuando el predicado está incluido en la razón del sujeto, de modo que cuando conozco el sujeto conozco también el predicado. Así, una afirmación *per se notum* es: *El todo es mayor que la parte*. Esto ya que al pensar en el todo, incluyo también las partes.

Ahora bien, el Doctor Angélico señaló también que para que se sepa cómo el predicado está incluido en el sujeto es necesario conocer *la razón del sujeto en la cual se concluya el predicado*. Y esto no necesariamente es conocido por todos. De ahí que hay algunas verdades que pueden ser *per se notae* para todos y otras sólo para algunos sabios:

> *"(...) algunos son evidentes para todos; a saber, cuando las proposiciones tienen tales sujetos, cuya razón es por todos conocida, como el todo es mayor que su parte. Cualquiera conoce qué es el todo y qué es la parte. Algunos, en cambio, son evidentes solamente para los sabios, quienes conocen las razones de los términos que el vulgo ignora."*[105]

[103] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De verit. q. 10, a12, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 181

[104] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De verit. q. 10, a12, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 181

[105] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De verit. q. 10, a12, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 181

Y a modo de ejemplo de las proposiciones *per se notae* que sólo son conocidas por los sabios, señala que *"(...) los incorpóreos no son en el lugar, lo cual no es comprobado por el vulgo (...)"*[106]

Habiendo señalado esto, aplica al conocimiento de Dios las consideraciones expuestas.

En primer lugar, señala que en Dios, esencia y *esse* se identifican, de modo que quien conociera su esencia sabría que Dios *es*:

> *"Ahora bien, el* esse *no está incluido en la razón de ninguna creatura, pues el* esse *de cualquier creatura es distinto de su quididad. De donde no puede decirse de alguna creatura que "ella sea" sea por sí y según sí mismo evidente. En cambio, en Dios, su* esse *se incluye en la razón de su quididad (...). Y así, por sí y según sí mismo es evidente."*[107]

Si es por sí y según sí mismo evidente que Dios es, ¿por qué no podemos conocerlo? El Aquinate responde que para que esto sea evidente para nosotros deberíamos poder ver la esencia divina. Como no podemos verla, para nosotros no es evidente: *"Pero porque la quididad de Dios no nos es conocida, se sigue, con respecto a nosotros, el que Dios no sea evidente, sino que necesita demostración."*[108]

De acuerdo con lo expuesto, que Dios *es* es evidente —*per se notum*— para quien pueda conocer la esencia divina, pues ésta se identifica con su *esse*. Como no podemos conocerla, que Dios *es* no es evidente para notros y por eso necesitamos demostrarlo.

4. Respuesta a las dos posiciones acerca del conocimiento de Dios

A continuación, presentaremos las respuestas a las objeciones planteadas en el punto 2. Para facilitar su comprensión, volveremos a copiar las objeciones.

4.1. Respecto del planteo de evidencia[109]

1. Juan Damasceno habría señalado que el conocimiento de que Dios *es* está inserto naturalmente en todos.	El conocimiento de Dios está naturalmente impreso en todos porque en todos está naturalmente impreso algo desde lo cual puede llegar a conocerse que Dios *es*.

[106] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De verit. q. 10, a12, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 182

[107] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De verit. q. 10, a12, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 182

[108] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De verit. q. 10, a12, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 182

[109] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De verit. q. 10, a12, ad. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 183-185

2. San Anselmo señala que Dios es aquél de lo cual nada mayor puede ser pensado. Ahora bien, aquello que puede pensarse que *no es* es menor que lo que puede ser pensado que *es*. De ahí que Dios no puede ser pensado que *no es* (pues si pudiera pensarse tal cosa, podría pensarse algo por encima de Él).	Esto sería así si fuera evidente para nosotros que Dios es; es decir, si pudiéramos conocer la esencia divina.
3. Dios es la misma verdad, y la verdad no puede pensarse que *no es*.	La verdad está fundamentada sobre el ente. Ahora bien, no es para nosotros evidente que hay un primer ente que sea causa de todo ente, por lo que ello requiere una demostración. Por eso puede pensarse que Dios no es.
4. Dios es su mismo ser. Lo que uno es no puede no-predicarse de sí, como no es posible decir que el hombre no es hombre. De ahí que no se puede pensar que Dios *no es*.	Esto sería así si la esencia divina fuera evidente para nosotros.
5. Todas las cosas desean el sumo bien, el cual es Dios. Como no se puede desear lo que no se conoce, el hombre debe poder conocer que Dios *es*.	El Sumo Bien se desea de dos maneras: por esencia y por semejanza. Como no conocemos la esencia divina, no podemos desearlo por esencia. Ahora bien, las cosas son buenas en cuanto en ellas se encuentra la semejanza del Sumo Bien. Y así deseamos el Sumo Bien.
6. La verdad primera, que es Dios, supera toda verdad creada. Ahora bien, hay verdades creadas que son evidentes —Ej. principio de no-contradicción—. De ahí que la verdad primera —Dios *es*— debe ser más evidente aún; es decir, no puede pensarse que *no es*.	Nada impide que la verdad creada sea más evidente para nosotros que la verdad increada. Esto ya que aquellas cosas que son menos evidentes en sí son más evidentes para nosotros.
7. Dios tiene verdaderamente más ser que el alma humana. Siendo que el alma humana no puede pensarse que *no es*, mucho menos Dios.	El pensar que algo *no es* puede darse de dos maneras. En primer lugar, sólo pensando sin asentir. Así, cualquier cosa puede pensarse que no es. En segundo lugar, pensando y asintiendo. Y así no puede pensarse que el alma no es, pues al pensar que es, se asiente que uno es, pues uno mismo se percibe siendo. No ocurre esto con Dios.
8. Todo aquello que *es*, antes que sea, primero fue verdadero ser futuro (pues iba a ser verdad en el futuro). Ahora bien, la Verdad es. De ahí que no puede pensarse que no haya sido en el pasado ni que tampoco vaya a ser. Siendo que Dios es la verdad, no puede pensarse que Dios *no es* en el presente, pasado o futuro.	Esto sólo es así con aquello que ha sido también en el pasado. Ahora bien, la verdad no sólo puede decirse del ser, sino también del no-ser (pues que *"el ser no-es"* es verdadero). De ahí que tanto del ser cuanto del no-ser se puede decir que *fueron verdad* en el pasado.

9. En vinculación con la objeción anterior, hay quien puede decir que no es necesario que la verdad haya existido siempre en sentido absoluto, sino en lo relativo a un cierto aspecto. Ahora bien, como toda verdad bajo un cierto aspecto se reduce a una verdad absolutamente (como lo imperfecto se refiere a lo perfecto), es necesario que alguna cosa fuese verdadera pura y simplemente. De ahí que la verdad sí se puede decir absolutamente.	Esto es así sólo si se supone que la verdad es, y no de otra manera.
10. Dios se llama a sí mismo *el que es* (Ex. 3, 14). Ahora bien, como no puede ser pensado un ente que *no es*, no puede ser pensado que Dios *no es*.	Aunque el nombre de Dios sea *el que es*, esto no es evidente para nosotros.

4.2. Respuesta a los argumentos que apartan del conocimiento de Dios[110]

1. De acuerdo con el salmo 13, 1; el necio dice en su corazón: Dios *no es*.	Esto no puede decirse con la razón si se entiende la esencia divina.
2. Hay quien puede decir: *"Dios es"* es conocido mediante un hábito natural, aunque pueda pensarse lo contrario. Sin embargo, aquellas cosas conocidas mediante un hábito natural (Ej. principio de no-contradicción a través del hábito de los primeros principios) no pueden pensarse que no son. De ahí que, que *"Dios es"* no es habitualmente conocido por sí.	Algo es igualmente evidente al acto y al hábito. Pero la esencia divina no es evidente en nuestro acto de conocer.
3. Conocemos que Dios *es* a partir de sus efectos, y no por sí mismo.	Esto es así debido al defecto de nuestro conocimiento. De ahí que no se excluye que *"Dios es"* sea evidente en sí mismo.
4. Sólo se puede conocer algo acerca de un ente cuando se conoce qué es. Como en este estado de vida nadie puede conocer qué es Dios, no es posible conocer que Dios *es*.	Para que algo sea conocido que es —Ej. demostrativamente— no es necesario conocer su esencia, sino basta conocer lo que el nombre significa.
5. Que Dios *es* es un artículo de fe. Sin embargo, un artículo de fe es algo que la fe afirma y la razón contradice. De ahí que *"Dios es"* no puede ser conocido por sí mediante la razón.	*Dios es* no es un artículo de fe, sino un preámbulo al artículo de la fe. De ahí que sí puede ser conocido por la razón.
6. Si bien nada es más seguro que lo que se	La certeza de la fe no viene del hecho de que la

[110] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De verit. q. 10, a12, ad. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 185-187

<table>
<tr><td>conoce por fe, la razón puede dudar de ello. De ahí que puede pensarse que Dios no es.</td><td>razón vea con claridad su objeto, sino de que la voluntad incline al entendimiento a asentir.</td></tr>
<tr><td>7. El conocimiento de que Dios es pertenece a la sabiduría. Como no todos son sabios, que Dios es no es evidente para todos.</td><td rowspan="2">La sabiduría consiste no sólo en conocer que Dios es, sino es saber qué es. Y esto último es lo que no puede ser conocido por todos en esta vida.</td></tr>
<tr><td>8. El Sumo Bien se cierne sobre las mentes más purificadas. Como no todos tienen mente muy purificadas, no todos conocen el Sumo Bien, es decir, que Dios es.</td></tr>
<tr><td>9. Entre aquellas cosas que la inteligencia distingue una puede ser pensada sin la otra. Por ejemplo, la inteligencia puede distinguir entre Dios y su bondad, de ahí que puede pensarlas por separado. Así también, como en Dios difieren la esencia y el esse, uno puede ser pensado sin el otro, de ahí que, pensando a Dios sin su esse, se puede afirmar que Dios no es.</td><td>Aquellos que son distintos racionalmente no siempre pueden pensarse que son separadamente. Esto a pesar de que puedan pensarse separadamente uno de otro. Así, aunque Dios pueda pensarse separado de su bondad, no puede pensarse que es sin su bondad. Lo mismo ocurre con su esse.</td></tr>
<tr><td>10. Dios se identifica con su justicia. Aún así algunos pueden pensar que Dios no es justo. De igual modo, algunos pueden pensar que Dios no es; de ahí que la existencia de Dios no por sí evidente.</td><td>Se puede desconocer que Dios sea justo, como pueden desconocerse otros atributos. Pero dado que el efecto de Dios en cuanto que es es el ente —aquello que es—, y el los entes para nadie son desconocidos; para nadie puede ser desconocido (por vía de demostración) que Dios es.</td></tr>
</table>

5. Indicaciones metodológicas a seguir

5.1. Sus fundamentos

5.2. Especificación del método a seguir

Siendo que Dios no es lo primero conocido por nosotros ni que podemos conocer directamente su esencia, el camino que seguiremos para llegar a Él tiene como punto de partida las creaturas:

> *"(...) Dios no es lo primero conocido por nosotros, sino más bien, a través de las creaturas llegamos al conocimiento de Dios (...). Ahora bien, lo primero que es conocido por nosotros en el estado de la vida presente es la quididad de la cosa material, que es el objeto de nuestro entendimiento."*[111]

Teniendo en cuenta esto, dado que no podemos conocer a Dios en sí mismo, la vía de acceso a él será a través de sus efectos, es decir, de las creaturas. Para esto, además, se hará uso de la

[111] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 88, a. 3, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 191

analogía de proporcionalidad intrínseca, que es aquella en la que se comparan proporciones o relaciones, y en las que la *ratio* se encuentra *secundum esse* —según el ser, o por naturaleza propia— en cada una de las relaciones.

Se debe precisar, empero, que el conocimiento que parte de los efectos no permite acceder a una comprensión cabal de la esencia de la causa:

> *"(...) por mucho que nuestro entendimiento abstraiga la quididad de la realidad material desde la materia, nunca llegará a algo semejante a la sustancia inmaterial. Consiguientemente, mediante las sustancias materiales no podemos entender perfectamente las sustancias inmateriales."*[112]

En esa misma línea, el Aquinate señala que la razón que nos impide conocer la esencia divina a partir de sus creaturas radica en que *"(...) las semejanzas que se asumen desde las realidades materiales para entender las inmateriales son muy desemejantes (...)"*[113]

[112] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 88, a. 2, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 191

[113] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 88, a. 2, ad1. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 192

TESIS VII
LAS VÍAS PARA PROBAR QUE DIOS ES

Las pruebas de que Dios *es* —conocidas como las cinco vías— fueron desarrolladas por TOMÁS DE AQUINO en el artículo 3 de la cuestión 2 de la *Prima pars* de la *Summa Theologiae*. Antes de analizarlas presentaremos algunas consideraciones previas.

1. Ambientación teológico-filosófica de las vías

En lo relativo a la ambientación teológico-filosófica de las vías corresponde hacer algunas consideraciones que presentamos a continuación.

1.1. Desde las conclusiones de los preámbulos para un correcto tratamiento de Dios

En primer lugar, se debe precisar que el conocimiento de Dios es por vía racional, pues es demostrativo. Así, si bien se da en el marco de la aplicación de la inteligencia a sus funciones más elevadas —y por eso es intelectual— llega al conocimiento de Dios partiendo de sus efectos, que son los entes finitos. Esto ya que, según se vio en la Tesis VI, el conocimiento de la esencia divina no es evidente para nosotros.

Así, cada una de las cinco vías tienen como punto de partida los efectos y se elevan hasta la causa de los mismos, que es Dios. Se trata, pues, de una demostración *quia* (va del efecto a la causa) y no *propter quid* (va de la causa al efecto). Asimismo, podemos agregar que, según se ha dicho ya, nos encontramos en el plano de una causalidad analógica, en la cual los efectos no guardan proporción con su causa, sino que son inferiores a ésta.

No está de más decir que las cinco vías se ambientan en el marco de la analogía de proporcionalidad intrínseca. Recordemos que esta analogía es de proporcionalidad porque se comparan relaciones, y es intrínseca porque la ratio se encuentra *secundum esse* en el analogante y en los analogados.

Ahora bien, se debe precisar que el medio probativo —aquello a partir de lo cual probamos— para saber que Dios *es* no es la esencia divina, pues ella es incognoscible para nosotros. Es decir, no sabemos que Dios *es* o cómo es a partir de la contemplación de su esencia. Por el contrario, se tomará como punto de partida la creación, y a partir de ella se llegará al conocimiento de ciertas conclusiones que denominaremos *términos atributivos*. Cada término atributivo es lo que se prueba con cada vía. Así, por ejemplo, el término atributivo de la primera vía es la existencia de un primer motor inmóvil.

Ahora bien, si bien el término atributivo es realmente un atributo de Dios, aquél no ha sido conocido a partir de la contemplación de la esencia divina sino partiendo de las creaturas. Así, en concreto, lo que la primera vía prueba es que hay un primer motor inmóvil y no directamente que Dios *es*. Sin embargo, el ser *primer motor inmóvil* es lo que los hombres atribuyen a Dios, y por eso cada vía concluye diciendo: *"Y a esto los hombres denominan Dios"*. Por eso el medio probativo para saber que Dios es no es su esencia, sino lo que el hombre *Dios* significa para los hombres. Volveremos sobre esta consideración al inicio de la Tesis VIII.

En esa línea, el Aquinate señala:

> *"Cuando se demuestra la causa por el efecto, es necesario hacer uso del efecto en lugar de la definición de la causa para probar que la causa es; y esto acontece eminentemente cuando se trata de Dios. Porque para probar que algo* es*, es necesario tomar como medio (probativo) lo que el hombre significa, y no aquello que constituye la quididad; porque el planteo sobre el* qué es *sigue al planteo sobre el ser. Pues bien, los nombres de Dios son impuestos desde los efectos, como se mostrará luego. De donde, demostrando que "Dios es" por el efecto, podemos asumir como medio (probativo) lo que significa el hombre* Dios.*"*[114]

1.2. Por el tratamiento de las causas

Las vías implican un proceso causal, lo cual presupone las consideraciones expuestas en filosofía primera. Así, en concordancia con el principio de causalidad, en esta tesis se trata de buscar el analogante causal del *esse* en todo aquello cuyo *esse* sea distinto de su esencia.

1.3. Objeción de la suficiencia del conjunto de las causas segundas

En el presente punto presentaremos la segunda de las objeciones que se plantean en el artículo en el que se encuentran desarrolladas las cinco vías. Esto sin perjuicio de que tanto ésta cuanto la primera ya han sido enunciadas en la Tesis al hablar de las dificultades objetivas en el conocimiento de Dios:

> *"Lo que encuentra su razón de ser en pocos principios, no se busca en muchos. Parece que todo lo que existe en el mundo, y supuesto que Dios no existe, encuentra su razón de ser en otros principios; pues lo que es natural encuentra su principio en la naturaleza; lo que es intencionado lo encuentra en la razón y voluntad humanas. Así, pues, no hay necesidad alguna de acudir a la existencia de Dios."*[115]

1.4. La objeción del mal

La primera objeción a las pruebas de que Dios *es* es la siguiente:

> *"Si uno de los contrarios es infinito, el otro queda totalmente anulado. Esto es lo que sucede con el nombre Dios al darle el significado de bien absoluto. Pues si existiese Dios, no existiría ningún mal. Pero el mal se da en el mundo. Por lo tanto, Dios no es."*[116]

---

[114] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 2, a. 2, ad2. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 195-196

[115] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 2, a. 3, obj2

[116] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 2, a. 3, obj1

2. Las vías de Santo Tomás

2.1. Observaciones preliminares

Las pruebas de que Dios *es* se denominan *vías* debido a que constituyen un camino de ascenso. Se trata de un camino intelectual demostrativo, el cual, procediendo racionalmente —es decir, discursivamente, demostrativamente— avanza suponiendo lo ya probado.

Así, si bien cada prueba vista de modo independiente es suficiente para probar que Dios es, el análisis conjunto de las mismas garantiza un análisis más completo.

Se debe precisar que, en estas cinco pruebas, se presupone la explicitación del último constitutivo del ente finito (UCEF), al cual se llega por vía de *separatio*. Al respecto, FERRO señala que *"(...) las diversas vías parten de los atributos del ente finito como consecuencia inmediata de la solución del último constitutivo del ente finito."*[117] Así, los atributos primarios del ente conocidos a partir del UCEF son el punto de partida de cada una de las cinco vías: móvil, causado, corruptible, imperfecto y finalizado.

No está de más decir que las pruebas de que Dios *es* poseen un carácter apodíctico; es decir, concluyen en afirmaciones sobre las cuales no hay duda de su verdad.

Finalmente, FERRO señala que en las vías se ve la influencia de diversos autores: Platón, Aristóteles, San Juan Damasceno, los filósofos árabes, Maimónides y la escuela de San Víctor. Sin embargo, cabe destacar tres: *"(...) San Agustín; San Anselmo; y San Buenaventura que orientan el modo de desarrollo de las vías."*[118]

2.2. Análisis de las vías

2.2.1. Estructura interna argumentativa

En las vías hay un título que anuncia el enfoque de cada una:

Título	**Punto de partida**
Por el **movimiento**	Observación de que hay cosas que se mueven
Por la **razón de causa eficiente**	La realidad, partiendo de que hay causas eficientes
Por lo **posible y lo necesario**	Lo sensible, donde hay generación y corrupción
Por los **grados de perfección**	La observación de que hay cosas más o menos perfectas
Por el **gobierno del mundo**	Observación de que hay cosas que obran por un fin

Se puede profundizar aún más en esta consideración:

---

[117] FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 202

[118] FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 202

Título	Punto de partida	Término atributivo[119]	Significado nominal[120]	Conclusión
1. Por el movimiento	Hay cosas que se mueven	Hay un primer motor inmóvil (que es Acto puro)	*"Todos entienden así a Dios"*	Dios es
2. Por la razón de causa eficiente	Hay causas eficientes	Hay una primera causa eficiente incausada	*"Todos entienden así a Dios"*	Dios es
3. Por lo posible y lo necesario	Hay generación y corrupción	Hay un ente necesario	*"Todos entienden así a Dios"*	Dios es
4. Por los grados de perfección	Hay cosas más o menos perfectas	Hay un máximo perfecto	*"Nosotros entendemos así a Dios."*	Dios es
5. Por el gobierno del mundo	Las cosas obran por un fin	Hay un inteligente gobernante	*"Nosotros entendemos así a Dios"*	Dios es

2.2.2. Lectura analítica y comentada del texto[121]

A continuación, iremos presentando el texto de cada una de las cinco vías intercalando los comentarios que consideremos pertinentes según lo expuesto por la Cátedra. En la medida de lo posible, dejaremos que sea el texto del Aquinate el que hable, el cual se transcribirá íntegro en cursiva y alineado al centro.

2.2.2.1. La vía por parte del movimiento

La primera y más clara es la que se deduce del movimiento. Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento.

Desde ya es preciso plantear que el movimiento del que se habla en esta vía debe considerarse desde el punto de vista del *esse*, y no como una cuestión estrictamente mecánica. Así, la cadena de motores y móviles de las que se habla en este artículo no debe tomarse en sentido temporal —un no mueve a otro, y luego éste a otro más, etc.—. Por el contrario, la dependencia de los movimientos que se da **en este instante**. Plantea, pues un **primer motor que mueve en el presente**. Esto se esclarecerá a medida que vayamos profundizando en el análisis de esta vía.

Y todo lo que se mueve es movido por otro. De hecho, nada se mueve sino en cuanto que es en potencia hacia aquello a lo cual es movido. Y algo mueve según que está en acto.

119 Es aquello que se concluye con cada prueba.
120 Es lo que el Aquinate dice al final de cada vía.
121 TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 2, a. 3, corpus

En efecto, mover no es sino hacer pasar algo de la potencia al acto. Ahora bien, nada pueda pasar de la potencia al acto sino por algún ente en acto. Por ejemplo, el fuego —caliente en acto— hace que la madera —caliente en potencia— pase a ser caliente en acto; y mediante esto la mueve y cambia.

Lo central de lo expuesto es que todo ente móvil está en potencia de ser movido. Sin embargo, la potencia, como nada es por ella misma, no puede causar el movimiento. De ahí que sólo algo que está en acto puede hacer que un ente se mueva, es decir, que pase de la potencia al acto.

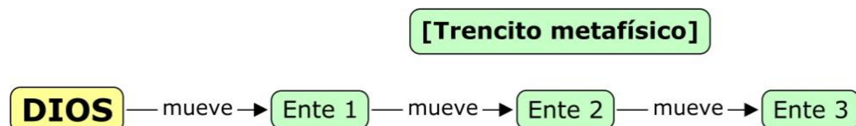
Ahora bien, no es posible que algo esté en potencia y acto simultáneamente respecto de lo mismo, sino respecto de de algo distinto. En efecto, lo que es caliente en acto no puede ser al mismo tiempo caliente en potencia, sino frío en potencia.
Igualmente, es imposible que algo mueva y sea movido al mismo tiempo y según lo mismo, o que [al mismo tiempo y según lo mismo] se mueva a sí mismo.
Todo lo que se mueve necesita ser movido por otro.

Lo central de este punto se sintetiza en la oración final: todo lo que se mueve debe ser movido por otro. Esto es así siempre, incluso respecto de los seres vivos. En efecto, éstos se mueven a sí mismos, pero bajo respectos distintos: es el alma la que mueve al cuerpo; de ahí que motor y móvil no se identifican.

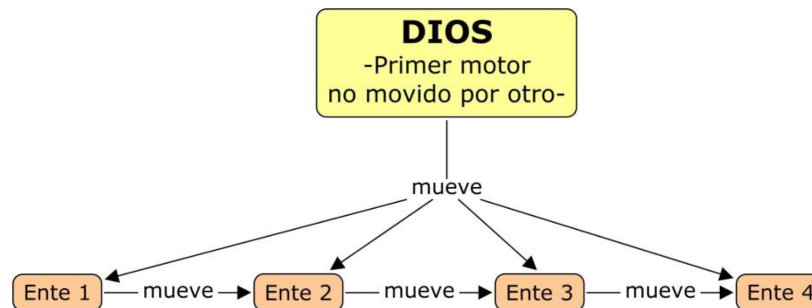
Pero si o que es movido por otro se mueve, necesita ser movido por otro.
Este proceder no se puede llevar indefinidamente, porque no se llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que al ser movidos por el primer motor. Así, el bastón no mueve sino por el hecho de que es movido por la mano.

Decir que un reloj está en movimiento porque posee infinitos engranajes no explica el por qué del movimiento. Se necesita, pues, primer motor que no sea movido por otro.

Ahora bien, se dijo que esto no debe ser entendido en términos mecánicos sino desde el punto de vista del *esse*. A fin de explicar esto, el presente gráfico muestra a Dios inserto en la cadena de movimientos mecánicos como primer motor mecánico. Para la Cátedra, ésta es una comprensión incorrecta del movimiento del que habla el Aquinate para explicar esta vía:



Por el contrario, la manera adecuada de entender la moción divina se explica mejor con el siguiente gráfico:



Así, en una cadena de actos, Dios no está al principio de la cadena, sino fuera de la serie: mueve a cada uno de los entes de la cadena sin estar en la cadena. A mueve a B, y B a C. Pero Dios mueve a A, B y C en el orden del *esse*.

Dios pone a la creatura en disposición de obrar. Toda creatura, para estar en condiciones de mover, necesita del auxilio divino. Y a pesar de esto, como causa segunda, la creatura realmente mueve.

Ahora bien, ¿de qué modo se entiende que Dios pone a toda creatura en disposición de obrar?

Para empezar, nada obra sino en cuanto está en acto, pues la potencia nada *es*, y de la nada, nada se sigue. De ahí que una primera respuesta es que Dios pone a toda creatura en disposición de obrar al darle el *esse* y sostenerla en el mismo; todo esto en un solo acto.

Ahora bien, es posible profundizar aún más en esta consideración desde el punto de vista de la **moción divina**[122], llamada también premoción física. Esta pues, consiste en que Dios dispone al ente para el movimiento, es decir, para causar.

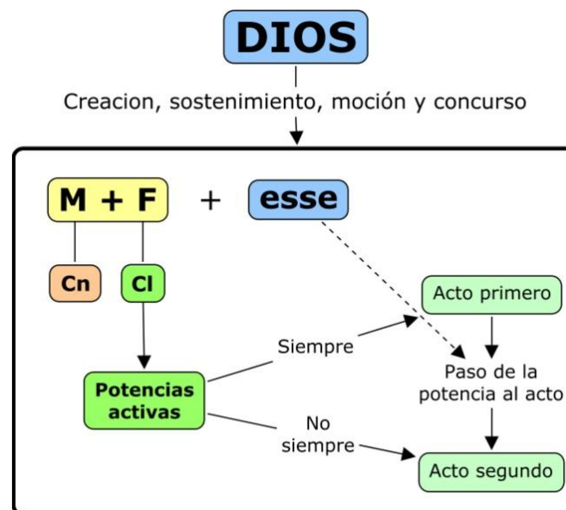
Todo agente obra en cuanto está en acto. Siendo que el cuerpo se relaciona al alma como la potencia al acto, queda claro que el cuerpo se mueve por el alma. Ahora bien, siendo que ninguna sustancia es inmediatamente operativa, ésta debe obrar a través de sus potencias activas (Ej. inteligencia, voluntad, sentidos, apetitos).

Al analizar los principios metafísicos de la causa eficiente se vio que la *virtus agentis* está determinada por el conjunto de cualidades mediante las cuales el sujeto obra. En el caso del hombre, la *virtus agentis* está determinadas por sus potencias y los hábitos que pudieran inherir en ellas.

Ahora bien, recordemos que hay dos clases de actos: acto primero y acto segundo. El primero se refiere a la constitución de algo; el segundo, a su acción. De ahí que una potencia activa está siempre en acto primero —pues *es* en acto—, pero no siempre está en acto segundo, pues no siempre está obrando. En toda operación hay, pues, un paso de la potencia activa de la potencia al acto (segundo). ¿Qué permite ese paso? La clave es el *esse*, que es el acto de los actos, el cual es sostenido permanentemente por Dios, y así Dios dispone a las creaturas a estar en condiciones de mover.

---

[122] En efecto, a partir de las cinco vías se tiene que Dios, en un solo acto, da el *esse* (creación), sostiene a la creatura en el ser (conservación), dispone a la creatura para obrar (moción) y la sostiene para que produzca el influjo entitativo (concurso simultáneo). Éstas constituyen distinciones de razón.



Finalmente, el Aquinate concluye diciendo:

Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. Y así todos entienden a Dios.

Se trata, pues, de un motor inmóvil, el cual está fuera de la cadena. Al ser inmóvil es acto puro, y siendo que da el movimiento en el orden del *esse*, es ACTO PURO DE SER. Se trata, pues, de una inmovilidad que no es pura potencia, sino que es puro acto. Es una inmovilidad que supone la máxima actualidad, pues al poseer todas las perfecciones no necesita moverse para adquirir alguna más. Se trata, pues, de un acto puro debido a que su perfección es infinita.

2.2.2.2. La vía por la razón de causa eficiente

La segunda es la que se deduce de la causa eficiente.
En efecto, encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficientes.

El esquema de esta vía es bastante similar a la vía del movimiento. Parte de ella y lleva el análisis a una dimensión más profunda: se pasa de la consideración del movimiento a la transmisión del influjo entitativo.

Al igual que en la vía anterior, se planteará desde el plano de una subordinación de causas **en el presente**.

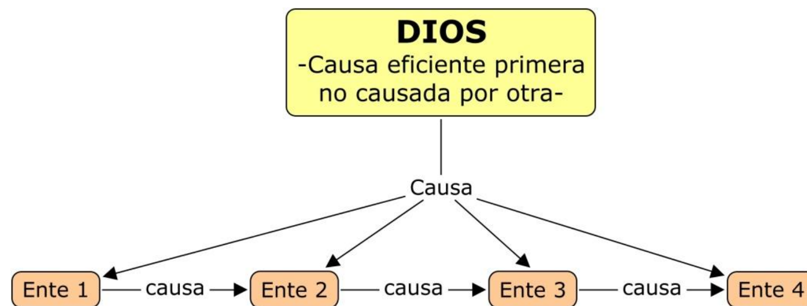
Sin embargo, no se da ni es posible que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues de esta manera sería anterior a sí mismo, lo cual es imposible.

Al igual que en la vía anterior, se deja en claro que nadie puede ser causa eficiente de sí mismo. Ello ya que antes de empezar a ser, nada se es; y la nada, nada causa.

Ahora bien, en las causas eficientes no es posible proceder hasta el infinito.

Porque en todas las causas eficientes hay orden: la primera es causa de la intermedia; y ésta —sea una o múltiple— es causa de la última; entonces, removida la causa, se remueve el efecto. En consecuencia, si no hubiese uno primero en las causas eficientes, no habría ni último ni medio.

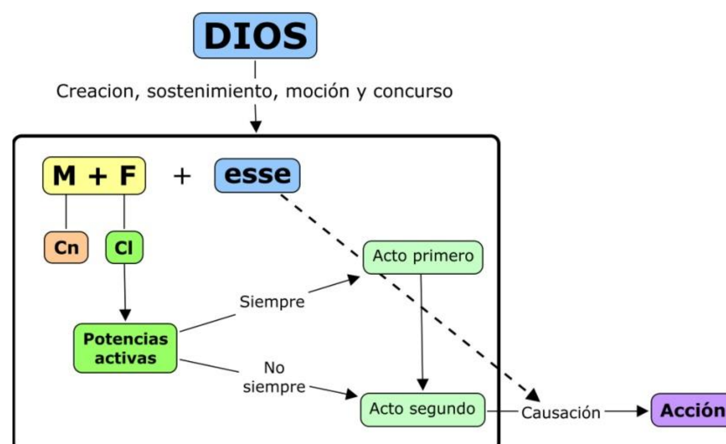
Debe recordarse nuevamente que nos encontramos frente a una subordinación de causas planteadas no desde una secuencia temporal en la que A causa a B, y éste a C. La dimensión es más bien vertical: Dios es causa de la causalidad de A, de B y de C mientras causan.



Pero si se procediera hasta el infinito en las causas eficientes, no habría una primera causa eficiente; y así no habría ni efecto último ni causas eficientes medias, lo cual es evidentemente falso.

Se necesita una causa que sea el origen último de toda transmisión de algún influjo entitativo. Sin ella, nada podría causar. Esta vía nos abre a la consideración del **concurso simultáneo** de Dios. En efecto, en un solo acto Dios no sólo crea y sostiene en el *esse*, sino que también dispone para obrar —moción divina (primera vía)— y sostiene en la producción del influjo entitativo —concurso simultáneo. Todo en un solo acto. Se trata, pues, de distinciones de razón que son hechas desde nuestro modo de considerar el acto creador divino. Sin embargo, vistas desde Dios, constituyen un único acto.

Ahora bien, ¿cómo concurre Dios simultáneamente en la producción del influjo entitativo? La clave, nuevamente, es el *esse*. Recordemos que el *esse* es aquello que da razón de la transmisión del influjo entitativo: sin *esse*, la creatura nada sería y, por lo tanto, nada podría causar.



Luego, es necesario establecer una causa eficiente primera, a la cual todos denominan Dios.

2.2.2.3. La vía por lo posible y necesario

La tercera es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Y dice:
Encontramos que las cosas pueden ser o no ser, pues encontramos algunas que son engendradas y se corrompen y, por consiguiente, pueden ser y no ser.

La tercera vía parte del último constitutivo del ente finito, en el que se aprecia cómo todo ente es un sujeto que participa del esse con la medida de su esencia. Así, atendiendo al principio de causalidad, aquello que no es su *esse* no tiene el *esse* desde sí mismo sino (participado) desde otro. Al no tener el *esse* por esencia, puede no-ser.

Se presenta aquí la oposición entre contingente (posible metafísico) y necesario. El contingente puede ser o no-ser, pues no alcanza para explicar por sí mismo la razón de su *esse*. El necesario, en cambio, no puede no-ser, pues su esencia es *estar siendo*.

Esta vía tiene como punto de partida una consideración de orden predicamental: la generación y la corrupción. Ahora bien, partiendo de la experiencia de éstas, el Aquinate hará un salto al orden del *esse*, que es en el que propiamente se desenvuelve esta prueba. Así, pues, entramos en el escenario de la creación y la aniquilación[123]:

Ahora bien, es imposible que lo que es (y puede no-ser) sea siempre, pues lo que puede ser y no ser a veces no es.
Si, pues, todas las cosas son posibles de no-ser, hubo un tiempo en que nada existió.

Pero si esto es verdad, tampoco ahora nada sería, puesto que lo que no es no empieza a ser más que por algo que ya es. En consecuencia, si nada era, se hace imposible que algo comience a ser, y nada existiría, lo cual es evidentemente falso.

Las cosas empiezan a ser por algo que ya es. Ahora bien, los entes finitos pueden ser o no ser; es decir, no es necesario que existan. Siendo esto así, en algún momento ningún ente contingente existía. Ningún ente finito podría darse a sí mismo el *esse* debido a que antes de tener el *esse* nada son; y si nada son, nada pueden darse. De ahí que, si no hubiera habido un ente necesario que les dé el *esse*, nada existiría en este momento.

Pero, como dice el Aquinate, es evidente que hay cosas —contingentes— que *son*. De ahí se concluye:

Luego, no todos los entes son posibles, sino que es preciso que algo sea necesario en la realidad.

Un texto similar que ayuda a esclarecer lo dicho hasta el momento se encuentra en la *Summa Contra Gentiles*:

---

[123] Se trata realmente de escenarios distintos. En efecto, con la corrupción del compuesto hilemórfico no se pierde el *esse* (aniquilación), pues éste es asumido por las realidades inferiores a las que se llega en el proceso de degeneración (ej. órganos, tejidos, células, elementos).

> *"Vemos en el mundo ciertas cosas que pueden ser y no ser; por ejemplo, entes generables y corruptibles. Ahora bien, todo lo que puede ser tiene una causa; porque como de suyo está dispuesto igualmente a una y otra cosa, es decir, a ser o no ser, es necesario que, si existe, sea por la acción de una causa."*[124]

De lo expuesto, se tiene que los entes contingentes o finitos, en cuanto pueden ser o no-ser, necesitan de una causa que los saque de esa indiferencia y los haga existir. Si hay entes contingentes es porque hay un ente necesario que siempre *es*, aún cuando ningún ente contingente exista. Lo que no *es*, no empieza a ser sino en virtud de algo que *es*.

Ahora bien, todo necesario, o tiene causa de su necesidad en otro o no la tiene [en otro]. Pero no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinidamente, como quedó probado al tratar las causas eficientes.

Debe haber, pues, un primer ente necesario de la cual dependa el *esse* de todas las cosas. ¿Por qué no es posible proceder hasta el infinito? Porque las cosas son, y si hubiera que proceder hasta el infinito seguirían esperando la causa que las hace ser en acto y, por lo tanto, no existirían. Pero como las cosas *son*, debe haber un punto de partida fijo que interrumpa la búsqueda hasta el infinito.

Al ser esto así, debe haber algo necesario que tenga en sí mismo —y no en *algo* anterior— la causa de su necesidad.

Luego, es necesario establecer algo que sea necesario por sí, no teniendo causa de su necesidad en otro, sino que es causa de la necesidad para los otros, a lo cual todos llaman Dios.

A consideración de la Cátedra, en esta prueba, el término atributivo es tripartito. Dicho en otras palabras, con esta prueba pruebo tres cosas:

- Un ente que es necesario por sí mismo: por lo que él es no puede no-ser.
- Este ente no tiene la causa de su necesidad en otro.
- Este ente es causa de la necesidad[125] de todos los otros, y de su contingencia.

2.2.2.4. La vía por los grados que se encuentran en las realidades

La cuarta vía se asume desde los grados que se encuentran en las cosas.
En efecto, se encuentra en las cosas algo más y menos bueno, verdadero, noble, y así de otros por el estilo.

Esta vía plantea una consideración analógica del ente: parte de la consideración de la gradación de la escala entitativa.

---

[124] TOMÁS DE AQUINO. Summa contra gentiles. III, cap. 15

[125] Se debe precisar que la necesidad de los contingentes consistente en que las formas puras no se corrompan, y que las hilemórficas se mantengan en el *esse* mientras al sustrato no le corresponda corromperse.

Esta vía es llamada de distintas maneras: vía climacológica, pues plantea un clímax; vía de eminencia; vía de ejemplaridad, pues el último ente es de alguna manera arquetípico; o vía henológica —*hen*: uno—, pues partiendo de muchos se llega a la unidad. También se la llama vía de los grados del ser, pues habla de una escala en la participación del *esse*.

De alguna manera, esta prueba es más intelectual que racional: más que proceder discursivamente, consiste predominantemente en *ver*.

Pero este más y este menos se dice de las cosas en cuanto que se aproximan más o menos a lo que máximamente es. Así, lo más cálido es lo que más se aproxima a lo máximamente caliente. Luego, hay algo que es máximamente verdadero, máximamente bueno y máximamente noble; y, en consecuencia, máximamente ente. Ello, pues las cosas que son máximamente verdaderas son máximamente ente, como se dice en II Metaphys.

Algunas cosas son más buenas, bellas o verdaderas que otras. Sin embargo, no sería posible llevar a cabo esta comparación si no hubiera una medida de referencia. Así, decimos que una cosa es más buena que otra porque se acerca más al bien. Lo mismo puede decirse de la verdad, de la belleza, o del ente.

En efecto, si decimos que las cosas son en mayor o menor medida, debe haber, pues, un *esse* absoluto que sirva como parámetro. Así, lo que más se acerque a él será mayor en la escala entitativa.

Ahora bien, lo que se dice máximamente tal en algún género es causa de todos los que son de ese género. Así, el fuego, que es máximamente cálido, es causa de todos los cálidos, como se dice en el mismo libro.

Aquél que posee una perfección por sí mismo —es decir, que se la da a sí mismo— debe poseerla de modo ilimitado. Esto ya que, siendo él mismo causa de dicha perfección, no hay obstáculo para que la misma se dé en él de modo pleno. Ahora bien, siendo que ningún ente posee alguna perfección de modo absoluto, la debe tener participada de aquél quien sí la posee de modo pleno. Y teniéndola en plenitud, puede ser causa de que otros la posean limitadamente.

Se ve así la ejemplaridad divina: mientras las cosas más *esse* poseen, más se asemejan a Dios[126].

---

[126] Téngase en consideración que Dios es el IPSUM ESSE SUBSISTENS: el acto puro de ser consistente. Él es todo ESSE, ESSE perfecto. Ahora bien, Todas las perfecciones de de las creaturas —ya sean del orden trascendental (ej. bien, verdad, etc.) o predicamental (ej. cuerpo, fortaleza, etc.)— están en Dios de modo eminente, ya sea de manera real o virtual. Así, siendo Dios ESSE puro, todas las perfecciones que vienen de Él son perfecciones del ser; son modos parciales —participados— del ESSE puro e infinito de Dios.
En el gráfico presentado a continuación, el cuadrado es toda la perfección del *esse* que le corresponde ganar a Benjamín en cuanto hombre. Al ganar la perfección *sabiduría*, amplía su capacidad receptiva de *esse*: esa perfección le da más *esse*, perfeccionando así su esencia:

Luego, hay algo que es causa del ser y de la bondad y de cualquier perfección para todos los entes, y a esto llamamos Dios.

2.2.2.5. La vía por el gobierno de las cosas

Esta es la vía más integradora. Posee un componente que no tienen las otras, por eso es la última. En efecto, las primeras cuatro vías consideran únicamente la causa eficiente. En cambio, ésta incluye en el análisis la causa final, que es la *causa causarum*.

Así, al incluir la *causa causarum*, es la que posee la integración más perfecta. Esto ya que da la razón de por qué se mueve el eficiente para obrar.

Se trata de una perspectiva teleológica (aparece el fin) y dinámica (la búsqueda de dicho fin).

Aparece la noción de intencionalidad como propia de cualquier proceso regido desde causalidad.

Se enuncia de la siguiente manera:

La quinta se deduce a partir del ordenamiento de las cosas.
En efecto, vemos que algunas cosas que carecen de conocimiento —a saber, los cuerpos naturales— obran por un fin. Esto se manifiesta por el hecho de que siempre o frecuentemente obran del mismo modo para conseguir aquello que es óptimo.

De ello se evidencia que no llegan al fin por casualidad, sino intencionalmente.
Ahora bien, aquellos que carecen de conocimiento no tienden al fin sino dirigidos por un cognoscente inteligente, como la flecha por el arquero.
Luego, hay un inteligente por el cual todas las cosas naturales se ordenan a su fin, y a éste llamamos Dios.

El texto es bastante claro. Sólo corresponde hacer algunas aclaraciones.

En primer lugar, se debe aclarar que *cognoscente* no es igual que *inteligente* (el cual se mencionará al final de esta vía). En efecto, *cognoscente* es el que conoce lo otro como otro, y puede darse en el plano sensible. La inteligencia, en cambio, se da en el orden espiritual. De ahí que esta vía habla de un cognoscente *inteligente*.

En segundo lugar, ¿cómo coloca el inteligente el fin en el no inteligente? Creando su esencia. Y no en abstracto: crea un sujeto-esencial con un *esse* propio. De ello se deriva que el inteligente no

---



De ahí que, cuando perfecciono mi esencia, gano perfecciones; es decir, gano *esse* ampliando la capacidad receptiva de mi esencia. Y al tener más *esse* en acto, me asemejo más a Dios. De ahí que no hay que entender las perfecciones del orden predicamental como algo ajeno al *esse*.

es un "programador", sino que es causa del ente: no programa algo que previamente es, sino que lo hace ser; y al hacerlo, le asigna el fin. El inteligente debe constituir el ente finito para que éste empiece a ser y obre. Y el constituir algo implica crearlo. La relación entre el inteligente y el ente finito que recibe de él su fin es de causalidad.

Así, esta prueba no prueba la existencia de un *dator finis* —dador del fin— sino de un creador. El que da el fin no se lo puede dar una vez que la cosa está constituida. Esto ya que el fin se establece en el origen: es parte de la esencia. Y mismo que da la esencia da el *esse*. Así, dar el fin es crear. Dar el fin es establecer el bien hacia el que la cosa va a tender.

Se ve, pues, que esta es una vía dinámica porque en ella se ve cómo la cosa tiende hacia su perfección, es decir, hacia su bien, es decir, hacia el *esse*. La cosa es puesta en el *esse* —es decir, es creada— para tender hacia una mayor ganancia de *esse*. Y siendo Dios el ESSE, las cosas tienden a Dios. Se revela así que Dios es la *ratio essendi* tanto como causa eficiente cuanto como causa final.

3. Valoración teológico-natural de las vías

3.1. Valoración de las vías en su conjunto

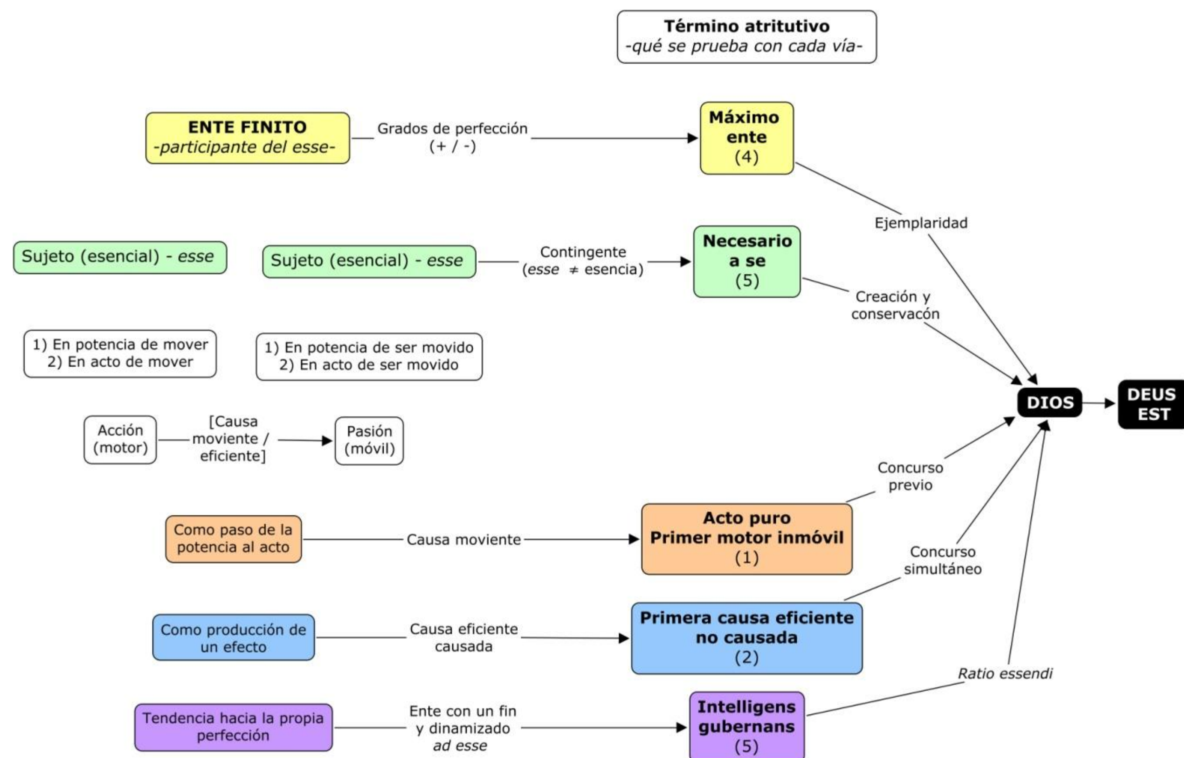
A partir de la presentación de las cinco vías podemos considerar lo siguiente:

i. En la primera vía —movimiento— se plantea el paso de la potencia al acto. Nos encontramos en el plano de los cambios accidentales: no se dice cómo empiezan a ser las cosas, sino cómo se mueven. Se analiza el paso de la potencia al acto.
ii. En la segunda vía —causa eficiente— se analiza la razón de causación.
iii. En la tercera vía —contingencia— se revela un ente necesario.
iv. La cuarta vía plantea los grados del ser. Partiendo de un más y un menos en las cosas llego a un *ens* máximo, que es causa de todas las perfecciones de la cosas.
v. La quinta vía incorpora la causa final. Las cuatro pruebas anteriores se mantienen en el plano de la causalidad eficiente.

Cada vía prueba por separado, pero el conjunto de las vías manifiesta un orden en la demostración. Así, se empieza por el cambio accidental. De él se llega a la eficiencia. La tercera vía lleva las consideraciones al plano del último constitutivo del ente finito y; siendo que de la consideración de entes corruptibles llego al plano de la universalidad entitativa. Hallo, pues, un ente que no se corrompe. Con la cuarta planteo la participación de los entes del ESSE. Y, finalmente, la quinta agrega que las cosas no sólo son, sino que tienen un fin.

Si se quiere cerrar el ciclo, de la quinta vía se puede ir de nuevo a la primera. En efecto, la consecución del fin de todo ente se da mediante la ganancia de accidentes, lo cual ocurre en el orden del movimiento, es decir, del cambio accidental.

A modo de síntesis, tenemos el siguiente cuadro:



Recordemos que el término atributivo es aquello que se prueba con cada prueba. Así, por ejemplo, con la cuarta vía se prueba que Dios es máximo ente. Los términos atributivos son importantes porque, según se verá en la Tesis VIII, a partir de ellos se establecerán los atributos de Dios.

Finalmente, explicaremos en qué consiste cada una de las consideraciones que se señalan en el cuadro a partir de cada término atributivo:

- Concurso previo o premoción física.- Dios pone a las cosas en disposición de obrar.
- Concurso simultaneo.- Dios sostiene a las cosas en la producción del influjo entitativo de éstas.
- Creación y conservación.- Dios crea y conserva en el *esse*.

Según se ha dicho ya, estas tres se dan en un solo acto: el acto creador. Constituyen distinciones de razón: realmente —vistas desde Dios— constituyen un solo acto; las distinciones las hacemos nosotros con nuestro intelecto en orden a entenderlas mejor.

- Ejemplaridad.- Dios es el modelo de los infinitos modos participables de su *esse*.
- Ratio essendi.- Dios es la razón de ser última de todas las cosas.

3.2. Necesidad de la atribución a una causa primera suprema

En el presente punto presentaremos la respuesta que TOMÁS DE AQUINO da a la segunda objeción de las pruebas de que Dios es, la cual fue planteada en el punto 1.3 de la presente tesis:

> *"Dado que la naturaleza obra por un determinado fin en razón de la dirección de un agente superior, es necesario que aquello que se produce naturalmente se termine atribuyendo también a Dios como a la primera causa. De modo semejante, también aquello que se produce intencionalmente, es preciso que se termine atribuyendo a una causa superior, que no sea la razón y la voluntad humanas, porque éstas son mudables y defectibles. De ahí que es preciso que todos los móviles y los posibles de defecto sean atribuidos, en último término, a algún primer principio inmóvil y de por sí necesario, como se ha mostrado [en el cuerpo del artículo]."*[127]

3.3. Márgenes filosóficos de solución al problema del mal

En el presente punto presentaremos la respuesta que Tomás de Aquino da a la primera objeción de las pruebas de que Dios es, la cual fue planteada en el punto 1.4 de la presente tesis:

> *"Como dice San Agustín en el libro 'Del Enchiridion', Dios, que es sumamente bueno, de ningún modo permitiría que haya algo mal en sus obras si no fuese tan omnipotente y bueno que hiciese bien aún de lo malo. Luego, esto pertenece a la infinita bondad de Dios, el que permita que existan males para obtener de ellos bienes."*[128]

El problema del mal será tratado oportunamente en la Tesis IX. Sin perjuicio de esto, podemos adelantar algunas consideraciones.

El mal es privación; es decir, es la ausencia del bien debido. Como tal, nada *es*. Siendo esto así, carece de una causa eficiente: su "origen" se da en virtud de una causa deficiente: un acto que carece de plenitud.

Ahora bien, hay dos clases de mal: el mal físico y el mal moral. El mal físico es el que se da en el orden de la materia (Ej. ausencia de un miembro, ausencia de salud, ausencia de un gen, etc.). Este es propio de la condición hilemórfica de los entes finitos: se da porque los entes corporales no son perfectos. Sólo esta clase de mal podría atribuirse a Dios, pero no directamente, sino sólo en cuanto creador de los entes materio-formales.

La segunda clase de mal es el mal moral, el cual se da en el orden del espíritu, es decir, de la libertad. Es aquél que se hace mediante una opción libre. De esta clase de mal Dios no es causa directa ni indirecta: ésta se atribuye exclusivamente a la creatura. Así, si bien Dios mueve a obrar el bien, es la especificación operativa de la creatura la que *causa* este mal.

---

[127] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 2, a. 3, ad2. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 231

[128] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 2, a. 3, ad1. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 225-226

TESIS VIII

HACIA UNA DESCRIPCIÓN ESENCIAL DE DIOS

1. Circunscripción del tema

1.1. De qué se trata

El fin de la Tesis VII nos puso en condiciones de hablar de *creador* y *creatura*. Esto ya que con las vías se ha demostrado que hay un Creador a partir del hallazgo de términos atributivos que todos identifican con Dios.

Con dichas pruebas, pues, hemos dado respuesta al *an sit*, de Dios; es decir, *si es*. Frente a esto, se plantea el *quid sit*, es decir, nos situamos frente a la pregunta de si es posible saber *qué* o *cómo es* Dios.

La esencia divina es desconocida para nosotros. De ahí que no podemos establecer los atributos divinos a partir de la contemplación de ésta. Debemos, pues, partir de los efectos de Dios; es decir, de las creaturas. Es lo que hicimos en las vías.

Ahora bien, a partir de las creaturas no es posible elevarnos a la contemplación de la esencia divina tal cual ella es. ¿Por qué? Porque las creaturas no son un efecto proporcionado a Dios (causalidad analógica). Así lo expresa el propio TOMÁS DE AQUINO:

> *"(...) desde los sensibles, nuestro entendimiento no puede alcanzar a ver la esencia divina. Esto porque las creaturas sensibles son efectos de Dios que no se adecuan a la virtud de la causa. De donde, desde el conocimiento de los sensibles no puede conocerse la virtud de Dios y, por consiguiente, tampoco verse su esencia."*[129]

Si las creaturas fueran un efecto proporcionado a Dios, a partir de ellas podríamos conocer la esencia divina. Por ejemplo, un ejemplo proporcionado a Juan es su hijo Pepe (causalidad unívoca). De ahí que, conociendo Pepe —hombre— puedo saber cómo es Juan en cuanto hombre. Ahora bien, Juan es también artista, y le gusta pintar paisajes. Sin embargo, los cuadros que pinta no son efectos proporcionados a él, de ahí que a partir de ellos sólo es posible saber algunas cosas de Juan. Por ejemplo, puedo saber que es inteligente, que es zurdo, que no es daltónico; pero no puedo saber cómo es.

El punto de partida será, pues, lo resultante a modo de término atributivo de cada una de las vías. Recordemos que, si bien éstas dicen algo de la esencia divina, no se obtienen a partir de la contemplación de ésta. De ahí que **no se obtienen a partir de un juicio de simple aprehensión**. Por el contrario, **se atribuyen a Dios por vía judicativa**. ¿Cómo se da esto?

En efecto, como resultante de cada una de las vías concluyo que, por ejemplo, existe un primer motor inmóvil (vía 1), o una primera causa eficiente no-causada (vía 2), o un ente necesario (vía 3). Y sé ese resultado corresponde a *"Aquél que todos llaman Dios"*. Claro, ¿qué otro ente podría ser primer motor inmóvil, primera causa eficiente no-causada, o un ente necesario si no

[129] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 12, a. 12, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 235

Dios? Sé que son atributos divinos que pueden conocerse de Dios a través de las creaturas; pero como no las he obtenido viendo su esencia (simple aprehensión), se los atribuyo mediante un juicio. Así, digo: Dios es el primer motor inmóvil; y así con los demás términos atributivos.

A fin de que quede claro que, a pesar de partir de las creaturas realmente llego a conocer atributos de Dios, el Aquinate señala:

> *"(...) las mencionadas especies no reproducen perfectamente con semejanza la esencia divina, como se ha dicho. Consiguientemente, aún cuando los nombres mencionados, que el entendimiento atribuye a Dios desde tales concepciones significan aquello que es la sustancia divina, sin embargo, no la significan perfectamente en lo que es en sí, sino en cuanto entendido por nosotros."*[130]

Ahora bien, se debe precisar que, buscando conocer los atributos divinos a partir de las creaturas estamos más seguros de cómo no es Dios que de cómo es Él. En efecto, TOMÁS DE AQUINO señala:

> *"Pero porque no podemos conocer de Dios qué es, sino qué no es; no podemos considerar de Dios cómo es, sino más bien cómo no es. Ahora bien, puede mostrarse acerca de Dios cómo no es quitando de Él aquello que no le corresponde (...)"*[131]

En efecto, por ejemplo, cuando concluyo en la tercera vía que Dios es necesario, lo que digo en realidad es que Dios no es contingente. ¿Qué es en sí ser necesario? Probablemente no pueda comprenderlo del todo; de lo que sí puedo estar seguro es qué no es: *necesario* no es *contingente*. Lo mismo ocurre con las demás vías. Así, cuando concluyo que Dios es la primera causa eficiente no-causada dijo que Él no tiene causa; cuando digo que es el primer motor inmóvil digo que en Él no hay movimiento; cuando digo que es perfecto digo que en él no hay limitación. Finalmente, puedo decir que, en la quinta vía, al señalar que Dios es causa final, digo que Él no se ordena a otro que sea su fin.

Así, por nuestro modo de conocer, el cual parte de las creaturas materio-formales, sabemos con más precisión cómo no es Dios que cómo es. Esto se abordará nuevamente en el siguiente punto.

Ahora bien, ¿cómo llegamos de las creaturas a Dios? Por medio de la analogía. En efecto, el Aquinate descarta la posibilidad de predicar un mismo atributo respecto de Dios y de las creaturas de modo unívoco:

> *"Es imposible que algo se predique de Dios y de las creaturas unívocamente. Porque todo efecto que no se adecua a la virtud de la causa agente [también] recibe la semejanza del agente, [pero] no según la misma razón sino*

[130] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De pot. q. 7, a5, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 238

[131] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 3, prólogo. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 233

> *deficientemente. Así, lo que está en los efectos divididamente y como múltiples está en la causa simplemente y del mismo modo (...)"*[132]

En efecto, todas las perfecciones se dan en las creaturas distinguiéndose unas de otras. Así, la sabiduría de Juan es distinta de su templanza; y ambas se distinguen de su esencia. Sin embargo, en Dios todas las perfecciones se dan de modo eminente, identificándose con su esencia:

> *"Así entonces, cuando un nombre perteneciente a una perfección se dice de la creatura significa esa perfección como distinta de las otras (perfecciones) según la razón de definición. Como por ejemplo, cuando el nombre sabio se predica de hombre, significamos una perfección distinta de la esencia del hombre (...). En cambio, cuando atribuimos ese nombre a Dios, no intentamos significar algo distinto de su esencia, o potencia, o ser. (...) Por lo que se evidencia que el nombre sabio no se dice de Dios y del hombre según la misma razón. Ocurre lo mismo con los otros nombres, De donde ningún nombre se predica unívocamente de Dios y de las creaturas."*[133]

Se debe, pues, recurrir a la analogía. Pero, ¿qué clase de analogía?

Según se vio en metafísica, recordemos que las principales clases de analogía son dos: la de proporción (o atribución) y la de proporcionalidad. La analogía de proporción se caracteriza por comparar términos. Así, puedo decir que tanto Juan, el gato *Charly*, la comida y el clima son sanos. Dado que la referencia es a algo común —la salud— de alguna manera estoy estableciendo cierta proporción o medida entre los términos comparados, pues la *ratio* es la misma. Según lo que hemos visto, ello no puede darse respecto de las creaturas y Dios, pues no hay *ratio* que pueda ser la misma para ambos.

Así, la analogía que corresponde usar en teología filosófica es la analogía de proporcionalidad, en la cual se comparan relaciones, no términos. De entre las dos posibles clases de analogía de proporcionalidad, corresponde que usemos la analogía de proporcionalidad intrínseca, que es aquella en la que la *ratio* se encuentra *secundum esse* en los analogados. En esa línea, no digo que Dios y el hombre son sabios, pues, según se vio, la sabiduría del hombre es un accidente que se distingue realmente de su esencia. En cambio, en Dios, la sabiduría se identifica con su esencia. Digo, en cambio, que el hombre es a su sabiduría como Dios es a su sabiduría. De esa manera, cada relación se mantiene en el plano que le corresponde:

---

[132] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 13, a. 5, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 238

[133] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 13, a. 5, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 239

Dios		**Hombre**
Sabio		**Sabio**
Dios es a su sabiduría	*como*	*El hombre es a su sabiduría*

Recordemos nuevamente las cuatro principales clases de analogía:

	Proporción	**Proporcionalidad**
Intrínseca	- Sustancia es ENTE - Accidente es ENTE	Hombre / Bueno — Dios / Bueno
	[Sustancia y accidente son entes]	*[Hombre es a su bien como Dios es a su bien]*
Extrínseca	- Viviente es sano - Alimento *se dice* sano	Animal / Pata — Mesa / Pata
	[El viviente y el alimento son sanos]	*[El animal y la mesa tienen patas]*

Para concluir este punto, consideramos pertinente hacer la distinción entre incognoscibilidad e incomprensibilidad. Decimos, pues, que Dios es incomprensible, pues no es posible que una inteligencia finita comprenda, abarque, o agote su esencia. Ello, empero, no quita que el hombre pueda conocer algunas aspectos de ella, de ahí que Dios no es incognoscible para el hombre. Incluso se dice que la visión beatífica de Dios será *tota sed non totaliter*. Es decir, se podrá ver toda su esencia, pero ni aún así podrá ser totalmente comprendida.

En la presente tesis plantaremos qué atributos se pueden conocer de Dios a nivel filosófico.

1.2. Modo de proceder

Se ha dicho que de Dios sabemos mejor lo que no es que lo que es. Eso ya que, al conocerlo partiendo de las creaturas, somos incapaces de conocer sus perfecciones tal cuales ellas son; es decir, a partir de la contemplación de la esencia divina.

Las perfecciones que poseen las creaturas se dan en Dios de modo eminente; es decir, en grado sumo e identificándose con su esencia. ¿Cómo se llega a la vía de eminencia? Mediante un proceso que comprende tres momentos:

i. **Afirmación.-** El punto de partida es siempre la afirmación de una perfección que conozco a partir de las creaturas. Ej. *Dios es sabio*.

ii. **Negación.-** Consiste en negar respecto de Dios el modo cómo se da la perfección en la creatura. Ej. *Dios no es sabio como las creaturas*. Nótese que se niega sólo el modo, no la perfección misma. En efecto, la formalidad de una determinada perfección —lo que la perfección es— es igual para Dios y para las creaturas (claro está, en sentido analógico). La diferencia radica en el

modo: en los entes se da de modo limitado; en Dios, en cambio, se identifica con su esencia. Se niega, pues, que en Dios se dé de manera limitada.

iii. **Eminencia.-** Después de negar que la perfección se da de un mismo modo en las creaturas y en Dios, se enuncia que en Dios la perfección se da de modo absoluto o eminente. Así, la perfección se identifica con su esencia. Ej. *Dios es la [su] sabiduría*.

Se ve, pues, que el presupuesto para ascender de las creaturas a Dios —de los efectos a la causa— es que *omne agens agit simile sibi*. Dicho en español: *todo agente obra de modo similar a sí*; es decir, todo agente imprime su forma —deja su huella— de algún modo en el efecto. Y por eso, partiendo del efecto, podemos saber algo de la causa.

Alguien podría objetar que Dios podría haber crear de un modo tal que en las creaturas nada hubiera que nos permitiese conocerlo. Sin embargo, para que esto fuera así Dios debería haber tenido que usar como causa ejemplar algo distinto de sí mismo, lo cual es imposible, pues *ante*s de la creación nada había fuera de Él. Incluso si se quiere objetar esto último, de ninguna manera se puede objetar que Dios, cada vez que obra, obra como Dios. Sólo eso ya deja una huella particular en el efecto, pues ninguna creatura puede obrar como Él. Y, ¿qué huella más incuestionable y elocuente que el *esse*?

1.3. Modos de atribución o significación de los nombres dichos de Dios

Podemos atribuir algún nombre a Dios a partir de los siguientes modos:

i. **A partir de lo incluido en los efectos no-adecuados.-** Se trata, pues, de modos que parten de lo que está incluido en las creaturas, las cuales carecen de la perfección de su causa, que es Dios. Son tres:

a. **Vía de causalidad.-** Se da en el orden de la eficiencia. Consiste en conocer a Dios como causa del ente finito, siendo la RATIO ESSENDI última de todo cuanto existe. De alguna manera, esta vía es condición de posibilidad de todo lo que se puede decir de Dios a partir de las creaturas. Esto ya que todos los atributos de la creatura a partir de los cuales me elevo al conocimiento de Dios tienen su causa y preexisten en Él.

b. **Vía de la eminencia.-** Se da en el plano de la semejanza. Conozco a Dios a partir de las perfecciones del ente, las cuales puedo atribuir máximamente a Dios. Las perfecciones de los entes se predican de Dios máximamente y sin límite.

c. **Vía de la remoción.-** Se da en el plano de la inadecuación del efecto. Conozco a Dios a partir de la desproporción del efecto a la causa. Reconozco en el efecto límites e imperfecciones que se niegan de Dios. Dios es máximamente perfecto, de ahí que aquello que limita su perfección debe ser removido.

ii. **A partir de la captación analógica en sí misma.-** Según se ha venido diciendo ya, la analogía que usaremos en teología filosófica para conocer los atributos divinos es la analogía de

proporcionalidad intrínseca. La analogía es explícita, pues el analogante —Dios como causa de las creaturas— se menciona expresamente.

Ahora bien, partiendo de estos modos de atribución conocemos los siguientes atributos, los cuales serán materia de desarrollo en el punto siguiente:

i. **Atribución primordial.-** En Dios, el atributo primario es la **simplicidad**. En efecto, a diferencia de las creaturas, en Dios no hay composición de sujeto (esencial) y *esse*. Se corresponde con la consideración de Dios como ACTO PURO.

ii. **Atributos por los términos de las vías.-** Son los atributos que se conocen a partir de los términos atributivos de las vías en comparación con el ente finito. Dichos términos atributivos incluso pueden combinarse para obtener estos atributos. Pueden ser de dos clases:

   a. **Atributos entitativos.-** Son aquellos que se atribuyen a Dios por ser el máximo ente. Se obtienen mirando *ad intra*; es decir, "mirando" a Dios en sí mismo. Pueden ser primarios (perfección, infinitud, inmutabilidad, unidad) o secundarios (bondad, omnipresencia, eternidad). Se deducen del atributo primerio, que es la simplicidad divina.

   b. **Atributos operativos.-** Son aquellos que se atribuyen a Dios en cuanto causa del ente. Se conocen en cuanto creador. Son: Omnipotencia, inteligencia, y voluntad. No se deducen del atributo primario —simplicidad divina— y, en consecuencia, tampoco de los atributos entitativos.

1.4. Indicaciones de contenido en la descripción esencial

Antes de iniciar propiamente el tratamiento de los atributos divinos es preciso hacer algunas aclaraciones.

En primer lugar, en lo relativo a los atributos divinos hay que distinguir entre *lo que el nombre del atributo significa* y el *modo de significar*. Esto ya se mencionó al hablar de la negación como modo de proceder. En efecto, el significado de un atributo tiene la misma formalidad —en sentido analógico— en Dios y en las creaturas (Ej. la sabiduría). Lo que cambia es el modo de significar, pues en la creatura significa un modo de ser limitado; en Dios, en cambio, sin límites.

En segundo lugar, se tiene que el mejor nombre de Dios es el que Él mismo reveló: *Qui est* (Ex. 3, 14). Ahora bien, cuando hablamos de este nombre no decimos lo mismo que id quod est, pues en éste vemos dos principios: *id quod* y *est*. En Dios, en cambio, no hay tal distinción.

Finalmente, se debe precisar que, aun cuando llamemos a Dios *Qui est* no lo estamos definiendo. En efecto, ningún concepto humano puede contener la infinitud de Dios. Al respecto, TOMÁS DE AQUINO señala:

> *"Dios no puede ser definido. Porque todo aquello que es definido queda comprendido en el entendimiento de quien define. Pero Dios es incomprensible*

> *por el entendimiento; de donde, cuando se dice que Dios es acto puro, ésta no es su definición."*[134]

2. Simplicidad trascendente de Dios

2.1. La simplicidad divina en sí misma: identificación de esencia-sujeto-ser

A modo de introducción, podemos presentar el siguiente texto con el que recordamos cómo el *esse* es un efecto que sólo puede ser causado por Dios:

> *"(...) todas las cosas creadas convienen en un efecto que es el* esse*, aun cuando cada una tenga efectos propios, en los cuales se distinguen. (...) Luego, es preciso que haya una causa superior a todas ellas en cuya virtud todas causan el* esse *y su* esse *sea el efecto propio."*[135]

La simplicidad de Dios, pues, no se entiende sin el *esse*.

La simplicidad es el atributo primordial de Dios. Es el primero que se conoce de Él. Parte de la consideración de que en Dios no hay distinción entre esencia y *esse*, sino que su esencia es su ESSE.

Esta atribución se obtiene al considerar que en Dios no hay movimiento: no hay paso de la potencia al acto porque es ACTO PURO. Ahora bien, recordemos que, en el plano del último constitutivo del ente finito, el sujeto (esencial) se relaciona al *esse* como la potencia al acto. De ahí que, siendo Dios acto puro, no puede haber en Él distinción entre esencia y *esse*:

> *"El* esse *designa un cierto acto. En efecto, no se dice que algo es por el hecho de que está en potencia sino por cuanto está en acto. Ahora bien, todo aquello a lo cual le conviene un acto diverso del mismo existente se compara a aquél como la potencia al acto, pues el acto y la potencia se dicen el uno para el otro. En consecuencia, si la esencia divina es distinta de su* esse*, se sigue que la esencia y el esse se relacionan como la potencia y el acto. Ahora bien, se ha demostrado que en Dios nada hay de potencia, sino que él mismo es acto puro. Luego, la esencia de Dios no es distinta de su* esse.*"*[136]

En otro pasaje el Aquinate expone la misma consideración:

---

[134] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De pot. q. 7, a3, ad5. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 249

[135] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De pot. q. 7, a2, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 252

[136] TOMÁS DE AQUINO. Summa contra gentiles. I, cap. 22 [208-210]. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 254

> *"Mas el* esse *participado está limitado por la capacidad del que lo participa. Por lo que Dios, que es su mismo* esse*, es acto puro e infinito. En cambio, en las sustancias intelectuales hay composición de acto y potencia (...)"*[137]

Ahora bien, habiendo demostrado la simplicidad divina como atributo primordial de Dios, se desprende que Dios no *tiene* atributos sino que ***es* cada uno de sus atributos**. Así, no sólo es su *esse*, sino también su simplicidad, su bondad, su belleza, su eternidad, etc. Esto ya que, si alguno de estos atributos pudiera distinguirse de su esencia, en Dios habría composición y ya no sería simple.

Si bien se podrían hacer más consideraciones respecto de este punto[138], lo expuesto hasta el momento basta por ser lo esencial. Debido a su importancia, sólo un punto requiere un análisis aparte: la simplicidad divina es **trascendente**.

2.2. Trascendentalidad divina

Se ha visto que en la esencia de Dios es su *esse*. Ahora bien, se debe aclarar que esta simplicidad divina es trascendente; es decir, el ESSE de Dios no es el *esse* de las creaturas. Para probar esto, el Aquinate presenta tres razones.

En **primer lugar**, atendiendo a que Dios es primera causa eficiente:

> *"(...) no es posible que Dios entre en la composición de algo de algún modo, ni como principio formal ni como principio material. En primer término, porque antes hemos dicho que Dios es la primera causa eficiente. Ahora bien, la causa eficiente no concuerda en identidad numérica con la forma de la realidad producida, sino solamente en la identidad específica; como el hombre engendra al hombre."*[139]

Así, lo propio de la causa eficiente no es identificarse en número —ser uno solo— con el efecto. Como mucho, la identidad será a nivel de la forma. Así, un hombre que es causa eficiente de otro tiene en común el principio formal —ambos son *hombre*—, pero no es cierto que ambos son *el mismo hombre*.

En **segundo lugar**, atendiendo a que la primera causa eficiente obra primariamente y por sí misma:

> *"En segundo término, porque Dios, siendo primera causa eficiente, le corresponde obrar primariamente y por sí mismo. Ahora bien, aquello que entra en la composición de algo no es agente primario y de por sí, sino más bien*

---

[137] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 75, a. 5, ad4. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 256-257

[138] Así, por ejemplo, se puede investigar por qué Dios no puede considerarse como sustancia. Al respecto, se puede consultar: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 262-264

[139] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 3, a.8, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 265-266

> *compuesto; al modo como la mano no obra, sino el hombre por la mano; y el fuego calienta por el calor."*[140]

Si Dios entrara en composición con algo más, no sería la primera causa eficiente, pues no obraría solo.

En **tercer lugar**, atendiendo a que, si Dios entrara en composición con las cosas, no podría ser anterior a ellas, pues ambos principios del compuesto se establecen simultáneamente:

> *"En tercer término, porque ninguna parte del compuesto puede ser absolutamente primera entre los entes; ni tampoco la materia y la forma, que son las primeras partes de los compuestos."*[141]

Finalmente, podemos agregar que si Dios entrara en composición con las cosas ya no sería simple. Y la simplicidad divina es el primero de los atributos de Dios. De ahí que Dios no puede ser un principio constitutivo de las cosas.

3. Atributos entitativos

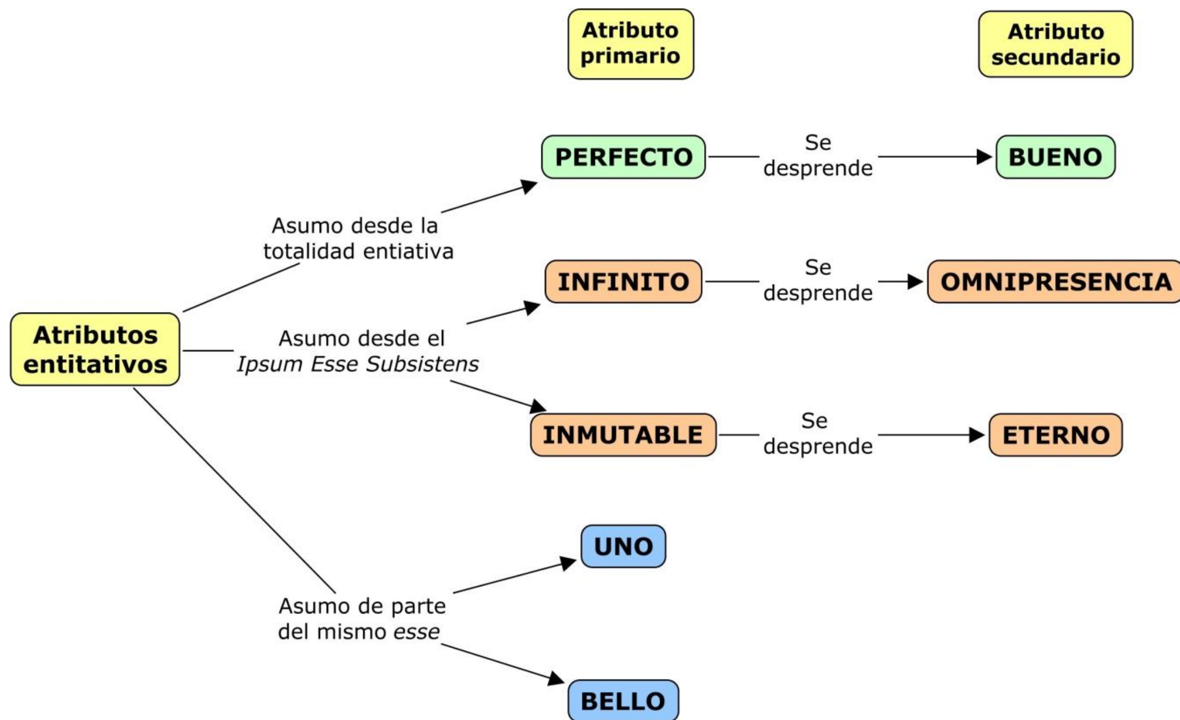
A lo dicho en su momento sobre los atributos entitativos podemos agregar que son aquellos que se siguen de la simplicidad divina. Ahora bien, FERRO señala que *"Hay atributos que siguen inmediatamente a la mencionada simplicidad, y otros que se deducen de esos atributos."*[142] Los atributos que siguen inmediatamente a la simplicidad son los atributos entitativos primarios. Los que le siguen mediatamente son los atributos entitativos secundarios.

El modo de explicitar estos atributos puede verse en el siguiente cuadro:

[140] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 3, a.8, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 266

[141] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 3, a.8, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 266

[142] FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 267



Aclarado esto, pasaremos a analizarlos.

3.1. Atributos entitativos primarios

3.1.1. Perfección

Este atributo se explicita a partir de la totalidad entitativa; es decir, viendo al ente en su totalidad. Todos los entes finitos, al ser vistos de manera total manifiestan una dimensión de *fieri*, es decir, de *hacerse*. Esto ya que dichos entes deben moverse en orden a ganar *esse*, y así obtener las perfecciones de las que carecen.

Ello no ocurre con Dios, pues visto dese la totalidad entitativa, tiene todo el *esse*: su esencia es su *esse*. Al tener todo el *esse* por esencia, posee la máxima perfección, pues tiene en sí todas las perfecciones del ser. Las perfecciones que las creaturas necesitan ganar están realmente —Ej. propiedades trascendentales— o virtualmente[143] —Ej. perfecciones relativas al cuerpo— en Dios, identificándose con su esencia en virtud de su simplicidad.

En la línea de lo expuesto, se debe precisar que cuando hablamos de perfección no lo hacemos de modo igual en Dios y en las creaturas. En efecto, en las creaturas la perfección se toma a modo de *telos*, es decir, como término final del movimiento: algo que ha sido *hecho hasta el final* (*per-facere*) es perfecto. Pero ello supone que ha habido un paso de la potencia al acto.

Aclarado esto, hacemos referencia a TOMÁS DE AQUINO, quien señala:

> *"Dios es el* ipsum esse per se subsistens*, por lo cual es preciso que contenga en sí toda la perfección del ser. (...) Ahora bien, las perfecciones de todas las cosas*

[143] Éstas están en Dios como en su causa.

> *pertenecen a la perfección del ser, porque las realidades son perfectas en cuanto de algún modo tienen el* esse. *De donde se concluye que a Dios no le falta la perfección de alguna realidad."*[144]

A lo expuesto, en palabras del Aquinate, podemos agregar que uno es más perfecto en cuanto está en acto. De ahí que el primer agente debe estar máximamente en acto y, por lo tanto, es máximamente perfecto:

> *"Dios es afirmado como primer principio, no material, sino en el género de la causa eficiente; y es preciso que esto sea perfectísimo. En efecto, así como la materia en cuanto tal está en potencia, así también el agente en cuanto tal está en acto. De donde es preciso que el primer principio activo sea máximamente en acto y, por consiguiente, máximamente perfecto. Porque algo se dice perfecto en cuanto está en acto, pues se dice perfecto aquello a lo cual nada le falta según el modo de su perfección."*[145]

Finalmente, se puede advertir que este atributo se conoce por vía de eminencia: Dios es el Acto puro de ser.

3.1.2. Infinitud

Tanto ésta cuanto la perfección siguiente —inmutabilidad— son asumidas desde la consideración de Dios como IPSUM ESSE SUBSISTENS. Se trata, pues, de una profundización acerca de cómo se relaciona Dios con su ESSE.

Con relación a la infinitud, se tiene que en todas las creaturas la esencia se relaciona al *esse* como la potencia al acto. Lo propio del principio potencial es limitar el principio actual. Así, todo ente finito recibe el *esse* con la medida de su esencia.

Ahora bien, esto no ocurre en Dios, pues él no recibe el *esse* con la medida de su esencia sino que su ESSE es su esencia. De ahí que, al carecer de algo que limite su *esse* —que es su esencia—, podemos decir que Dios es infinito.

A este atributo llego por vía de remoción: remuevo el límite que hay en las creaturas.

3.1.3. Inmutabilidad

Siguiendo en la línea de lo expuesto en el punto anterior, queda claro que todas las creaturas reciben el *esse* según la medida de su esencia. De ello se desprende la necesidad de moverse en orden a ganar perfección, es decir, a ganar acto; ampliando así la capacidad receptiva se su esencia respecto del *esse*.

---

[144] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 4, a. 2, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 269

[145] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 4, a. 1, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 267

Ahora bien, esto no ocurre en Dios. En efecto, al tener toda la perfección del ser, no necesita moverse, pues no hay acto alguno que requiera ganar. Así, no necesita ganar más *esse* pues por esencia lo tiene todo. Es, pues inmutable por estar máximamente en acto. Así lo expresa el propio TOMÁS DE AQUINO:

> *"(...) todo lo que es movido, con su movimiento, adquiere algo y alcanza aquello que antes no alcanzaba. Ahora bien, dado que Dios es infinito, abarcando en sí toda la plenitud de la perfección de todo el ser, no puede adquirir algo, ni necesita extenderse a algo a lo cual antes no alcanzaba. De ahí que de ningún modo le compete el movimiento."*[146]

A este atributo llego también por vía de remoción: remuevo la composición acto-potencial que hay en las creaturas.

3.1.4. Unidad

Este atributo es tomado desde el mismo *esse*. En efecto, todas las cosas que son, por el hecho de ser, poseen la propiedad trascendental *unum*, que dice *indivisión actual de lo divisible* (Ej. entes hilemórficos) o *indivisibilidad* (Ej. formas puras). De ahí que las cosas que son, por el hecho de ser —es decir, porque tienen *esse*— son *algo uno*.

Ahora bien, Dios no sólo tiene *esse* —por lo que le correspondería ser *algo uno*— sino que sólo en él su esencia se identifica con su *esse*. De ahí que no sólo es algo uno sino que es **Único**. Así, cuando en Dios se habla de unidad, se habla de máxima indivisión —por tener el máximo ser—, lo cual manifiesta su unicidad. Sólo hay un Dios.

A modo de complemento, TOMÁS DE AQUINO señala:

> *"Se ha mostrado anteriormente que Dios abarca en sí toda la perfección de ser. Luego, si fuesen muchos dioses, sería preciso que se diversificasen entre sí, pues algo le convendría a uno y no a otro. Y si eso fuese privación no sería absolutamente perfecto; y por su parte, si esto fuese perfección, le faltaría a otro de ellos. Luego es imposible que haya muchos dioses."*[147]

Algo parecido a esto se señaló con ocasión del tema del mal. En efecto, no es posible que haya dos entes infinitamente perfectos. Esto ya que, siendo dos distintos, uno debería limitar al otro, pues todo aquello que es el dios 1 no lo sería el dios 2. De ahí que, si hay límite en alguno de ellos, ninguno es absolutamente perfecto, ni tiene todas las perfecciones del ser. Hay, pues sólo un Dios, que es único.

A este atributo se llega por vía de eminencia: Dios posee la máxima indivisión —el máximo *esse* ilimitado—, la cual manifiesta que es único.

---

[146] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 9, a. 1, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 272

[147] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 11, a. 3, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 273

En este punto, la Cátedra propone considerar como atributo divino que Dios es **Bello**. En efecto, asumiendo que el *pulchrum* es una propiedad trascendental, se tiene que todo ente es bello por el hecho de ser tal. Siendo que Dios es máximamente ente, se tiene que es máximamente bello. En él habría *splendor essendi* sin mediación del *splendor formae*. Se ve, pues, que a esta consideración se llega también por vía de eminencia.

3.2. Atributos entitativos secundarios

Según se dijo, los atributos entitativos secundarios se obtienen mediatamente del atributo *simplicidad*. Así, al referirse mediatamente a ésta, requieren el concurso de algún atributo entitativo primario para ser explicitados.

A consideración de la Cátedra, a algunos de estos atributos se puede oponer algunas objeciones, las cuales serán formuladas al hablar de cada uno de ellos en particular.

3.2.1. Bondad

Bueno es un atributo secundario que se deduce del atributo ***perfecto***. En efecto, *bonum* es *quod omnia apetunt*, es decir, *aquello que todos apetecen*. Y, en palabras del Aquinate, *"(...) cada uno apetece su propia perfección."*[148]

La perfección de cada uno es su bien. Así, si cada ente tiende hacia su propia perfección, todo ente tiende hacia su bien. Ahora bien, se dijo que Dios es perfecto en cuanto posee en sí todas las perfecciones. De ahí que Dios es el fin hacia el que todas las creaturas tienden; dicho en otras palabras, es Aquél a quien a quien todos apetecen.

Así, por ser máximamente perfecto es máximamente bueno.

Se llega, pues, a este atributo por vía de eminencia: los entes finitos son buenos —porque *son*, son apetecidos—, pero Dios es el Sumo Bien del cual todos los entes participan.

A este atributo se puede plantear la objeción del mal. En efecto, si Dios es bueno, ¿de dónde viene el mal? Esta pregunta será respondida en la tesis siguiente.

3.2.2. Presencia de Dios en las cosas

Dios es **omnipresente**. La omnipresencia divina, como atributo, se desprende del tributo *infinito*. Se trata de un atributo que se conoce por vía de eminencia: las cosas tienen una presencia limitada, Dios no. En esa línea, el Aquinate precisa que *"(...) a Dios se atribuye que esté en todas partes y en todas las cosas en cuanto es incircunscriptible e infinito."*[149]

Ahora bien, ¿cómo está Dios presente en todas las cosas?

---

[148] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 6, a. 1, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 275

[149] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 7, Prol. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 276

El Aquinate es claro al señalar que *"Dios está en todas las cosas, no accidentalmente como parte de la esencia o como accidente, sino como el agente está en aquel en el cual obra."*[150] Queda claro, pues, que Dios no está en las cosas como un principio constitutivo intrínseco a ellas. Está en ellas como agente que produce un efecto, siendo el efecto propio de Dios el *esse*. En esa línea, TOMÁS DE AQUINO señala:

> *"(...) dado que Dios es el mismo* esse *por su esencia es preciso que el* esse *creado sea su efecto propio, al modo como* encender *es el efecto propio del fuego. Ahora bien, Dios causa este efecto en las cosas, no solamente cuando comienzan a ser, sino (también) mientras se conservan en el* esse *(...). Luego, en cuanto la cosa tiene el* esse *es preciso que Dios esté en ella según el modo con el cual tiene el* esse*. Ahora bien, el* esse *es aquello que es más íntimo a cualquiera (...) Por lo que es preciso que Dios esté en las cosas, y [esté] íntimamente."*[151]

Así, atendiendo a lo expuesto la Cátedra sostiene que Dios está en las cosas por potencia, por esencia y por presencia. Por **potencia** en cuanto todo está sometido a su potestad: las cosas *son*, se conservan en el *esse*, son puestas en disposición de moverse, y obran sostenidas por Dios. Por **esencia** por ser causa essendi de todas las cosas. Y por **presencia** dado que Dios tiene un perfecto conocimiento de Todo: las cosas están como desnudas y abiertas ante Él.

La Cátedra señala que a este atributo se puede oponer la objeción de la suficiencia de las causas segundas. Formulado a modo de pregunta, si Dios está en todas la cosas, ¿realmente causan las causas segundas? A fin de responder a esta objeción, nos remitimos a lo expuesto en la Tesis III al hablar de causas primeras y segundas. Profundizaremos sobre esta consideración llegando al final de la tesis siguiente.

3.2.3. Eternidad

Siguiendo a BOECIO, *"La eternidad es la posesión total, simultánea y perfecta de una vida interminable."*[152] Se trata de un atributo que sigue a la inmutabilidad. Se conoce por vía de remoción: a diferencia de las creaturas, en Dios no hay movimiento. Al no haber en Él movimiento, tampoco hay tiempo. En esa línea, el Aquinate señala:

> *"Al conocimiento de la eternidad es preciso llegar por el tiempo, que no es otro que el número del movimiento según prioridad y posterioridad. (...) Ahora bien, en aquello que carece de movimiento y siempre está de la misma manera no hay que asumir anterioridad y posterioridad. Luego, como la razón del tiempo consiste en la numeración de lo anterior y lo posterior en el movimiento, así en*

[150] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 8, a. 1, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 276

[151] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 8, a. 1, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 276-277

[152] BOECIO. La consolación de la filosofía. Libro V, prosa VI, 4.

> *la aprehensión de su uniformidad, que está totalmente fuera del movimiento, consiste la razón de eternidad."*[153]

Siendo el tiempo la medida del movimiento según el antes y el después, al no haber movimiento en Dios, no hay tiempo, pues no hay qué medir. Aquello que no se mueve es, pues, eterno. Y ello sólo corresponde a Dios atendiendo a su inmutabilidad.

4. Atributos operativos

Según se dijo en su momento, estos atributos son aquellos que se atribuyen a Dios en cuanto causa del ente, es decir, en cuanto creador. Se explicitan, pues, a partir de la actividad divina, no de su simplicidad. Son tres: omnipotencia, inteligencia y voluntad. De ellas sólo desarrollaremos en este punto la inteligencia y la voluntad.

La omnipotencia está ligada al acto creador en sí y al gobierno divino, y será tratada en la Tesis IX.

Los atributos que trataremos a continuación —inteligencia y voluntad— se conocen por vía de eminencia.

4.1. Intelecto y ciencia divina

La inteligencia es un atributo propio de las creaturas espirituales. En efecto, se trata de una facultad que no necesita de órgano alguno para operar.

Algo es inteligible en cuanto está en acto; y dado que la materia se relaciona a la forma como la potencia al acto, algo es más inteligible cuando es más inmaterial. Ahora bien, Dios no sólo es lo máximamente inmaterial, sino que es máximamente Acto, de ahí que es máximamente inteligible (aunque no *quoad nos*).

Pero algo es también más inteligente en cuanto más desprovisto está de materia o de alguna realidad potencial. De ahí que, siendo máximamente acto —y máximamente inmaterial— es también máximamente inteligente.

Así, como ocurre con todos los atributos divinos, Dios es su inteligencia. Siendo infinito, sólo un intelecto infinito —Él mismo— puede conocerse de modo total.

Ahora bien, el objeto del intelecto divino es la **ciencia divina**. La ciencia divina es universal, pues conoce todo. Es también absoluta, pues se basta a sí misma para conocer y, por lo tanto, no necesita recurrir a un objeto exterior: Dios conoce todo conociéndose. Y dado que es eterno, conociéndose conoce todas las cosas en el presente, pasado y futuro; todo en el instante eterno en el que *es*.

La ciencia divina puede ser de dos clases: ciencia de simple inteligencia y ciencia división:

- **Ciencia de simple inteligencia.-** Es la ciencia con la que Dios conoce las infinitas maneras de participar limitadamente su *esse*. Se debe precisar que las maneras de participar limitadamente la

[153] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 10, a. 1, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 279

esencia divina que no fueron creadas son posibles en cuanto creables, pero no son algo real. No han sido, no son ni llegarán a ser. Cualquier modo de participar limitadamente la esencia divina que no fue creado carece de *esse*. En suma, la ciencia de simple inteligencia se llama así porque se atribuye sólo a la inteligencia divina sin voluntad.

· **Ciencia de visión.-** La ciencia de visión suma a la ciencia de simple inteligencia el decreto voluntario creador. Es la ciencia con la que Dios conoce a los entes reales; es decir, a aquellos que quiso crear; es decir, a los que quiso; es decir, a los que amó. En efecto, de las infinitas posibilidades de participar limitadamente su *esse*, Dios creó a las que quiso. Opera la inteligencia con la voluntad. Así, la ciencia de Dios es causa de las cosas pero sólo según que está unida a la voluntad de crear.

Al respecto, se debe precisar que el conocimiento de Dios es necesario respecto de todos los modos posibles de participar su *esse*: no puede no-conocerlos. En cambio, su voluntad no es necesaria respecto de ellos: conoce todos, pero crea los que quiere.

Ahora bien, Dios es simple; de ahí que no hay distinción real entre la ciencia de simple inteligencia y la ciencia de visión. Es una distinción que hacemos en orden a entender mejor la inteligencia divina, pero no es una distinción que realmente se dé en Dios.

En esa línea, tampoco está de más recordar que Dios es Su inteligencia y Su voluntad: tampoco hay distinción entre ellas.

Finalmente, si Dios conoce todo, ¿cómo conoce el mal?

Dios conoce el mal como nosotros lo conocemos: por el bien, pues es privación de bien. En efecto, conocemos el agujero del queso por el queso. Así, la ciencia de Dios no causa el mal sino el bien por el cual el mal se conoce.

4.2. Voluntad divina

Al igual que la inteligencia, la voluntad es una facultad propia de las creaturas espirituales. Ambas están estrechamente ligadas, al punto de que aquello que posee inteligencia posee también voluntad. No hay inteligencia sin voluntad. Esto ya que nuestra propia experiencia nos revela que todo aquello que se conoce puede ser apetecido como fin; y la facultad que apetece es la voluntad.

Con su inteligencia, Dios se conoce a sí mismo. Con su voluntad se quiere a sí mismo. Dios se complace de su bien infinito y subsistente, y quiere necesariamente su bien y perfección: Dios no puede no-quererse. Al ser él mismo objeto de su amor, Dios es absolutamente feliz, pues posee perfectamente todo aquello que ama.

Dios quiere también a las creaturas, pero no con necesidad: de todas las posibilidades, Dios creó —amó— a las que quiso. De ahí que las ama con libertad y no con necesidad. Esto ya que su voluntad sólo puede ser movida con necesidad por algo que también sea infinito como ella; es decir, el mismo Dios.

¿Dios ha creado el mejor de los mundos posibles? No lo sabemos, pues no tenemos experiencia de otros mundos. Pero sí podemos saber que este mundo es el querido por Dios.

Dos atributos de la voluntad divina son:

- **Infalibilidad.-** La voluntad de Dios se cumple siempre. Esto siempre en armonía con las causas libres. Lo que falla, se restituye en el orden de la justicia. En Dios no hay un plan B: su voluntad antecedente y consecuente[154] no son dos voluntades distintas.

- **Inmutabilidad.-** La voluntad de Dios no puede cambiar, pues no pasa de la potencia al acto. Dios vio lo creable y lo creó como quiso, dentro de un plan que ha sido previsto por un intelecto infinito. Una cosa es que Dios cambie su querer y otra cosa es querer que algo cambie. El querer de Dios no cambia. Pedir que se cumpla la voluntad de Dios es pedir lo mejor: es lo que está en su plan.

Finalmente, es preciso dedicar algunas breves líneas a la relación entre la voluntad divina y el mal.

Hemos dicho que Dios es el Sumo Bien, y por eso Su voluntad se complace en Él mismo. Ahora bien, el mal es incompatible con el bien, de ahí que **Dios no quiere bajo ningún supuesto el mal**. Ahora bien, Dios quiere a las creaturas, las cuales, por su finitud, están expuestas al mal.

Nótese que esta exposición al mal es propia de toda creatura, pues la creación de un ente perfecto supondría la creación de un dios, lo cual no es posible (ver al respecto lo dicho con ocasión de la unicidad divina). La generación del Verbo —*"(...) engendrado, no creado (...)"*[155]— escapa a las consideración de la teología filosófica.

[154] Dado que el plan *original* de Dios no puede incluir el mal, la voluntad antecedente es la que Dios quiere para un mundo sin males. La voluntad consecuente, en cambio, es aquella que Dios quiere bajo el supuesto de darse el mal. Pero no son dos voluntades que se suceden en el tiempo: es la misma, solo que se distinguen en cuanto se da o no dicho supuesto.

[155] Credo niceno-constantinopolitano.

TESIS IX
VISIÓN RESOLUTIVA DESDE DIOS SOBRE LAS REALIDADES FINITAS

Cuando demuestro que Dios *es*, puedo volver sobre el ente y establecer la relación entre Dios y el ente. Se trata de ver a Dios como causa eficiente y final de todo lo creado; causa primera y análoga.

Así, la presente tesis constituye el momento intelectual final del *intellectualiter procedere*. En este momento ya se puede hablar de creador y creatura.

Esta tesis presenta tres momentos:

i. Distinción entre Dios y las creaturas (Punto 1.1).
ii. Análisis de la relación de la creatura a Dios: la relación creatural (Punto 1.2)
iii. La consideración de Dios como primera causa eficiente análoga. Se trata de la producción de todas las cosas en el *esse*. Pero este momento también contempla la consideración de Dios como causa primera final análoga. Esta consideración nos permitirá abordar el gobierno divino. Así, entendiendo la causalidad eficiente como *exitus*, la causalidad final o gobierno divino se nos plantea como el *reditus* (Desde el punto 1.3 al punto 2).

Finalmente, se presentarán algunas consideraciones a modo de valoración final (Punto 3).

Antes de empezar con el análisis de la presente tesis, recordemos que, al crear, Dios produce una novedad en el *esse*. "Había" nada, ahora hay *ente*. La creación es una novedad entitativa, la cual, empero, ninguna perfección suma a Dios.

1. Observaciones preliminares

1.1. Dios en sí mismo y las realidades finitas

TOMÁS DE AQUINO nos introduce a la distinción entre Dios y las realidades finitas en el siguiente texto:

> *"Hay un triple modo de tener la esencia en las sustancias. En efecto, algo es como Dios, cuya esencia es su mismo* esse *(...)*
> *De acuerdo a un segundo modo, se encuentra la esencia en las sustancias creadas intelectuales, en las cuales son distintos el* esse *y la esencia de las mismas, aunque la esencia no tenga materia. (...)*
> *De acuerdo a un tercer modo, se encuentra la esencia en las sustancias compuestas de materia y forma, en las cuales el* esse *es recibido y finito (...) y además, su naturaleza o quididad es recibida en una materia determinada."*[156]

[156] TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia*. cap. 5, 30-31; 33. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 284

Este texto nos presenta la *separatio a potentialitate*, la cual permite distinguir a Dios de las realidades que poseen una composición acto-potencial.

Lo expuesto puede graficarse con el siguiente cuadro:

UCEF	UCD
Sujeto (esencial) - *esse*	**Sujeto = esencia = esse**
([M+ F] - esse)	*Ipsum esse subsistens*
([F] - esse)	Acto puro de ser

Así, se ve que el último constitutivo del ente finito (UCEF) —ya sea hilemórfico o forma pura— está compuesto por el sujeto (esencial) y el *esse*. El Último Constitutivo de Dios (UCD), en cambio, es puro ESSE sin entrar en composición con alguna realidad potencial. Dios es, pues, su mismo ESSE. Su ESSE es su esencia, y eso lo individúa, lo hace único: sólo Él es su ESSE, el IPSUM ESSE SUBSISTENS.

Dios es, pues, *supra ens*.

1.2. La relación entre Dios y las creaturas

En el presente punto expondremos de qué naturaleza es la relación entre Dios y las creaturas. En primer lugar, la analizaremos vista en Dios. En segundo lugar, atenderemos a ella vista en las creaturas. Finalmente, haremos algunas consideraciones relativas a Dios como causa de todo entitativo.

1.2.1. De Dios a las creaturas

Con relación a la manera cómo es la relación entre Dios y las creaturas vista en Dios, TOMÁS DE AQUINO señala que ésta relación es de razón:

> *"Hay que afirmar como principio general que ninguna relación de Dios a la creatura existe realmente en Dios, sino que es una referencia solamente de razón, porque Dios está por encima de todo orden de la creatura y (es) la medida de toda creatura, de la que depende toda creatura y no a la inversa."*[157]

Vista en Dios, la relación entre Él y las creaturas es de razón. ¿Cómo puede ser esto?

Para entenderlo, recordemos que la relación es un accidente que, como tal, inhiere en la sustancia y se distingue realmente de ella. Si la relación entre las creaturas y Dios vistas en Él fuera real, en Dios habría un accidente *relación* y ya no sería simple.

Así lo expresa el propio Aquinate:

[157] TOMÁS DE AQUINO. *Quodlibeto* I, q.2, a.1, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 289

> *"Tales relaciones que no son hacia sus efectos no pueden estar realmente en Dios. En efecto, no pueden estar en él como los accidentes en el sujeto, dado que en él no hay accidente alguno (...)"*[158]

Ahora bien, la sabiduría de Dios no es un accidente de Él sino que, en virtud de su simplicidad, se identifica con su esencia. Dios es su sabiduría, así como también en su eternidad, su perfección, etc. Esto con todos sus atributos. En esa línea, si decimos que la creación no es un accidente de Dios, ¿podemos decir que se identifica con su esencia?

No. ¿Por qué? Porque la creación no es un atributo de Dios, sino una novedad entitativa realmente distinta de Él que, sin embargo, ninguna perfección le suma, y en la que Él está por potencia, esencia y presencia (ver atributo *omnipresencia*). Toda la perfección que suma la creación ya está en Dios. De ahí que la relación creatural, vista en Dios, es de razón: como nada real suma a Dios, debe ser puesta por la inteligencia del hombre.

1.2.2. De las creaturas a Dios

Ahora bien, vista en las creaturas, la relación creatural es algo real. Así lo señala el propio Aquinate:

> *"La creación pone algo en lo creado solamente según la relación. Porque lo que es creado no se realiza por movimiento o cambio. En efecto, lo que se realiza por movimiento o cambio se hace desde algo preexistente, lo cual acontece en las producciones particulares de algunos entes. Pero esto no puede acontecer en la producción de todo el* esse *desde la causa universal de todos los entes, la cual es Dios. Luego, Dios, creando, produce las cosas sin movimiento.*
> *Es así que, quitando el movimiento de la acción y la pasión no queda sino la relación, (...)*
> *Por lo que se concluye que la creación, en la creatura, no es sino una cierta relación al Creador, como al principio de su* esse *(...)"*[159]

Este texto nos señala por qué el único accidente predicamental en cuyo orden se puede plantear la creación como vínculo entre las creaturas y Dios es la *relación*. Así, de los nueve accidentes predicamentales (cantidad, cualidad, hábito, cuándo, ubicación, situación, acción, pasión y relación), sólo acción, pasión y relación permitirían plantear una relación directa con otro ente, que en este caso es Dios. En efecto, todos estos dicen respectividad a otro que puede ser Él.

Ahora bien, la acción y la pasión suponen un paso de la potencia al acto, lo cual supone *algo* que pasa de la potencia al acto. Como antes de la creación nada hay, estos accidentes no pueden darse en el marco del acto creador. En la creación no hay movimiento, sino sólo *inceptio essendi*, es decir, comienzo en el ser. De ahí que sólo el accidente *relación* —que no presupone movimiento— se presenta como idóneo para plantear el vínculo entre Dios y las creaturas vista en éstas.

---

[158] TOMÁS DE AQUINO. Summa contra gentiles. III, cap. 12 [912-914]. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 289

[159]

Aclarado esto, se debe precisar que la relación de Dios a las creaturas, vista en las creaturas, es un accidente predicamental real. Es, realmente, un *accidente que se da en la sustancia según ésta se encuentra ordenada a otro*; y ese *otro* es Dios.

Se trata, pues, de un accidente real que es concreado con el sujeto:

> *"Aquello a partir de lo cual se adquiere principalmente la relación de creación es la realidad subsistente, la cual es la misma creatura, y de la cual difiere la misma relación de la creación; y [la relación de creación se adquiere] no principalmente, sino como algo secundario, como algo concreado."*[160]

1.2.3. Dios como causa de todo entitativo

A partir de lo expuesto, podemos plantear la existencia de dos aspectos en la relación creatural: la predicamentalidad y la trascendentalidad.

En lo relativo a la **predicamentalidad**, corresponde remarcar que la relación entre las creaturas y Dios constituye un accidente real que inhiere en la sustancia de la creatura. En efecto, la creatura tiene una relación real para con Dios en la medida que Dios es causa de todo ente: le da el *esse*.

En lo relativo a la **trascendentalidad**, se tiene que el otro hacia el cual está relacionada la creatura no es otro ente finito sino Dios. Ahora bien, tratándose de un accidente que inhiere en el ente finito —orden predicamental—, a consideración de la Cátedra no es posible hablar de una relación trascendental. De ahí que se prefiere hablar de la trascendentalidad de la relación.

La relación creatural se presenta así como un accidente co-creado con la sustancia. En el instante que es creado, el ente queda ordenado o relacionado a quien le dio el *esse*.

Nótese que al ser un accidente que, como tal, emana de la propia sustancia, puede considerarse que el sujeto es *anterior* a aquél sólo desde la perspectiva del propio sujeto creado. En cambio, vista desde Dios trascendente, la relación creatural es de algún modo "anterior" al sujeto creado. En todo caso, más allá de estas sutilezas, lo importante es que se trata de un accidente co-creado con la sustancia.

Nótese que la creación no se agota en el hecho de poner a las cosas en el *esse*: según se ha dicho ya, se trata de un solo acto que comprende el crear, sostener en el esse, disponer para la causación y concurrir simultáneamente con la misma.

Finalmente, remarcamos nuevamente una idea ya expuesta: *creación* no es movimiento ni alteración; es *inceptio essendi*; es decir, *comienzo en el ser*.

1.3. Dios como primera causa eficiente análoga. Producción de las cosas por Dios

1.3.1. Las nociones implicadas

En lo concerniente a las nociones implicadas en la consideración de Dios como primera causa eficiente analogante, FERRO señala:

[160] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De pot. q. 3, a3, ad7. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 293

> *"Para el desarrollo correspondiente se asume el tema de la Causa Eficiente y el de las Vías. Subrayamos en estos temas los siguientes tópicos: el carácter extrínseco de la causalidad eficiente; acentuado por la trascendentalidad de la simplicidad divina; la dependencia entitativa del efecto respecto a la causa, que, en lo que hace a la relación de la creatura a Dios, debe plantearse en tanto Dios es máximamente causa* essendi*; no podemos olvidar el adagio "Todo agente obra en cuanto está en acto"* (omne agens agit inquantum est actu) *(...)"*[161]

Atendiendo a lo expuesto, concluye:

> *"En consecuencia, quedan como consideración axial los términos y nociones de las vías, principalmente de la segunda y cuarta. Aclaramos que no entra en esta parte la quinta vía."*[162]

Así, pues, al considerar a Dios como causa eficiente análoga se prestará especial atención a lo dicho en las cuatro primeras vías, especialmente en la segunda y cuarta. Esto ya que en las cuatro primeras vías se presenta la eficiencia divina. La quinta, que incorpora la finalidad, será considerada al tratar el gobierno divino.

1.3.2. Modo de planteo de la cuestión

La causalidad divina se plantea desde las causas extrínsecas: causa eficiente y causa final. Esto ya que Dios no entra en composición con la creatura a modo de principio constitutivo intrínseco (causa al modo de la materia y causa formal). Según se mencionó ya, se dejará la consideración de Dios como causa final al hablar del gobierno divino.

Tal como se vio al hablar de la causa eficiente, toda causa eficiente posee tres principios metafísicos: acto, *virtus agentis* y especificación operativa. Ahora bien, dado que Dios es simple, en Dios estos tres principios no se distinguen: se identifican con su esencia. **Dios es su poder**.

En esa línea, siendo que la especificación operativa de Dios es su misma esencia; y siendo que su esencia es su ESSE, se tiene que el efecto propio de Dios es el *esse*. De ahí que Dios se presenta como la genuina *causa essendi*, la única por la cual puede explicarse en última instancia el hecho de que las cosas *sean*. No se quiere decir con esto que el *esse* no sea algo de las creaturas. En efecto, las creaturas tienen un *esse* propio, pero, a diferencia del ESSE divino, el de las creaturas es creado y no se identifica con su esencia.

Ahora bien, lo propio de la creación es hacer algo desde la nada. El paso de la nada al ente no puede ser hecho sino en virtud de un poder infinito: donde nada había empieza a haber ente. De ahí que el poder de Dios se da al modo de **omnipotencia**. Dios es omnipotente: lo puede todo, pues es capaz de hacer algo *ex nihilio*, es decir, de la nada.

---

[161] FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 294-295

[162] FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 295

En el texto de la enunciación, el arcángel Gabriel dice a la Virgen: *"(...) nada es imposible para Dios (...)"* (Lc. 1, 37). Llevado al plano metafísico, este texto se puede leer en clave de: *hacer la nada es imposible para Dios*. Si acaso es imposible es porque la nada —lo que *no-es*— es imposible de hacer porque, una vez que algo se hace deja de ser nada. Hacer la nada es simplemente un absurdo, como lo es también un triángulo cuadrado, o *un peso tan pesado que ni el mismo Dios pudiera levantarlo*. Lo que es absurdo, nada *es* y, por lo tanto, no puede ser hecho. Pero no por falta de poder, sino porque al hacer lo que fuera, dejaría de ser *nada*.

Volviendo al *esse* como efecto propio de Dios, se tiene que sin Dios la creatura nunca habría empezado a ser, pero tampoco permanecería siendo, ni estaría en disposición de causar, ni causaría. Esto nos permite profundizar aún más en las cuatro dimensiones del acto creador que se vieron al analizar las vías: creación, conservación, moción (disposición para causar) y concurso simultáneo (sostenimiento en el causar). Recordemos que estas cuatro dimensiones constituyen distinciones de razón: son distinciones que introduce nuestra inteligencia, pues, desde Dios, todas ellas se funden en un único acto creador. Así, la creación se presenta como un único acto ejecutado en el instante eterno en el que Dios *es*; acto que, visto desde las creaturas, se prolonga en el tiempo.

Pasamos a considerar cada una de ellas:

i. Creación

Dios es responsable de que las cosas empiecen a *ser*. La creación pone las cosas en el ser, por lo tanto, en dependencia respecto de Dios —relación creatural—. Todo ente, pues, necesita de Dios para salir de la nada y empezar a *ser*.

ii. Conservación

Cuando se habla de conservación, nos referimos a la continua dependencia del ente respecto de Dios. Los entes necesitan de Dios para *seguir siendo*.

La conservación es el presupuesto para el *fieri* del ente. En efecto, para que el ente pueda *hacerse*, es decir, moverse en orden a ganar perfecciones, se presupone que Dios lo conserva *siendo*, lo mantiene en el *esse*. En esa línea, la conservación nos abre a la dimensión del *ad quem* —*hacia lo que*—: el ente es conservado para que obre; es decir, para que se ordene a su causa final.

Podemos plantear aquí algunas consideraciones relativas a la **aniquilación**.

La aniquilación se presenta como el paso del *ser* al *no-ser*. Al respecto, no hay razones para que la aniquilación no se produzca, pero ésta sólo puede ser ejecutada por Dios. En efecto, Dios, así como da el *esse*, podría quitarlo. Ahora bien, tampoco hay razones para que la aniquilación efectivamente se produzca, pues en el ente no hay potencia al *no-ser*. Todo lo contrario, descubrimos en los entes finitos una suerte de potencia a *seguir siendo*. Esto ya que, cuando un ente se corrompe sus componentes constitutivos no retornan *a la nada*. Por el contrario, dicho ente se empieza a degradar en unidades constitutivas más elementales (ej. cadáver en tejidos, células, etc.) hasta alcanzar una cierta estabilidad. Y esas unidades constitutivas más elementales *son*: poseen *esse*.

Así, filosóficamente hay indicios que permiten afirmar que es poco probable que la aniquilación se vaya a dar. Sin embargo, la certeza en este campo no viene de la filosofía sino de la fe.

iii. Moción

Atendiendo al último constitutivo del ente finito, la creación y la conservación se dan más en el orden el *esse*. La moción y el concurso, en cambio, se analizan más en el orden del sujeto (esencial).

Según se vio al abordar la primera vía, la moción —llamada también *premoción física*— consiste en que Dios pone a la creatura en disposición de obrar. Así, respecto de un ente, una potencia activa suya en acto primero —constitutivo— necesita pasar al acto segundo —operación— para obrar. Hay, pues, un paso de la potencia (potencia activa en potencia respecto del acto segundo) al acto (potencia activa en acto segundo).

Dado que ningún ente pasa de la potencia al acto sino por algo que está en acto, se necesita, pues, de la moción divina. Ahora bien, debe recordarse que la moción es parte del único acto creador con el que Dios crea, conserva, mueve y concursa. De ahí que la moción no se refiere a que Dios haga algo nuevo para que la potencia activa de un ente esté en acto segundo. Se trata de algo que viene con el único acto creador. De ahí que el *esse* —acto del cual emanan todos los actos del ente y que Dios confiere con el único acto creador— es la clave en la creación, conservación, moción y concurso divino.

iv. Concurso

Se trata del concurso simultáneo de la Causa Primera (Dios) con la causa segunda (ente finito) en orden a la producción de un efecto. Se trata, pues, del sostenimiento durante la producción del influjo entitativo. Esto se vio al considerar la segunda vía.

¿Cómo sostiene Dios mediante el concurso simultáneo? Recurrimos aquí a lo dicho en el punto anterior: el fondo común es el *esse*. Si la cosa nada es, no puede causar.

1.3.3. Noción primaria de creación

Llegado a este punto, podemos plantear una noción primaria de creación. Al respecto, Tomás de Aquino señala:

> *"No solamente hay que considerar la emanación de algún ente particular desde algún agente particular, sino también la emanación de todo ente desde la causa universal que es Dios; y a esta emanación designamos con el nombre de "creación". (...) Luego, (...) la creación que es emanación de todo ser es desde el no-ente que es la nada."*[163]

Así, al hablar de *emanación*, el Aquinate hace referencia a cómo Dios produce todas las cosas en el ser dándoles el *esse* participadamente.

[163] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 45, a. 1, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 298

La creación se presenta así como una *emanatio rerum a prima principio universali essendi* —emanación de las cosas desde el primer principio universal del ser—; o *emanatio totius entis ab ESSE ut causa universali* —emanación de todo el ente desde el ESSE como causa universal—.

Ahora bien, ¿cómo sabemos que Dios no crea con necesidad?

La respuesta viene por el hecho de que la voluntad de Dios es infinita, y lo único que puede vincular una voluntad infinita es algo infinito. De ahí que lo único que Dios ama con necesidad es a sí mismo. A lo inferior —toda la creación—, lo ama libremente: lo crea por pura liberalidad, pudiendo no haberlo hecho. De ahí que la creación se presenta como don: a nada le correspondía por derecho *ser*. Las cosas *son* por pura gracia —don— de Dios.

1.4. Peculiaridades de la producción de las cosas por Dios

La creación presenta dos peculiaridades que son las que trataremos a continuación. La primera es la exclusión del movimiento: creación no es mutación. La segunda se refiere a la exclusión de todo presupuesto en lo creado: Dios crea de la nada.

1.4.1. Exclusión del movimiento

Con respecto a la exclusión de todo movimiento en la creación, el Aquinate señala:

> *"La creación no es cambio, sino solamente según el modo de entender. Pues pertenece a la razón de cambio el que algo idéntico se encuentre distintamente ahora y antes (...)"*[164]

Lo primero que hay que señalar es que en todo movimiento hay algo que cambia y algo que permanece. En efecto, el sujeto que muta *es algo* antes de la mutación. Sin embargo, antes de la creación, nada hay. A modo de complemento, TOMÁS DE AQUINO precisa también:

> *"(...) parece que la creación es un cierto cambio, solamente según el modo de entender; a saber, en cuanto nuestro entendimiento asume una y la misma realidad como no-existente con anterioridad y luego como existente."*[165]

Todo movimiento supone el paso de la potencia al acto. *"En cambio, en la creación no hay salida de la potencia al acto."*[166] De ahí que no puede haber movimiento. Se entiende, pues, que *creatio non est mutatio sed inceptio essendi*: la creación no es mutación, sino comienzo en el ser.

---

[164] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 45, a. 2, ad2. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 299

[165] TOMÁS DE AQUINO. Summa contra gentiles. II, cap. 18 [953]. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 301

[166] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De pot. q. 3, a3, ad8. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 301

De ahí que, en el orden de la creación, Dios se presenta como *causa efficiens* sin ser *causa movens*. La consideración de Dios como causa movens —primera vía— supone que las cosas ya *son*. Se podrá hablar de Dios como *causa movens* una vez que las cosas hayan empezado a ser; pero en lo que respecta al hacer que las cosas empiecen a *ser*, Dios es primera *causa efficiens*.

Así, Dios no requiere que algo preexista a su acto creador debido a que Él, con el mismo acto que crea el *esse*, crea el sujeto que lo recibe. Al respecto, el Aquinate establece que *"Dios, dando simultáneamente el esse, produce aquello que recibe el esse; y así no es preciso que obre desde algo preexistente."*[167]

De lo expuesto hasta el momento se desprende que, en la medida que el tiempo supone movimiento, la creación se da fuera del tiempo:

> *"Además, el tiempo no es el mismo si hablamos de la creación del universo, pues antes del mundo no había tiempo. (...) Así como fuera del universo no hay una magnitud real pero podemos imaginarla; así también antes del principio del mundo no hubo un tiempo, aunque sea posible imaginarlo (...)"*[168]

1.4.2. La creación como totalidad entitativa

1.4.2.1. Indicaciones generales

Dios crea de la nada. Ello supone que nada hay *antes* del acto creador. De ello se desprende que lo que se crean son las realidades particulares que existen. Dicho de otro modo, si bien toda realidad existente está compuesta de diversos principios, ninguno de éstos existe por separado, sino que son co-creados en el ente individual:

> *"Ni la materia ni la forma ni el accidente se dicen propiamente hechos, sino que aquello que se hace es la realidad subsistente. En efecto, dado que el hacerse termina en el ser, propiamente le conviene hacerse a aquello a lo cual conviene ser por sí, o sea, a la realidad subsistente. De donde ni la materia ni la forma ni el accidente se dicen propiamente ser creados* [creari] *sino concreados* [concreari].*"*[169]

En esa línea, se puede concluir lo siguiente:

---

[167] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De pot. q. 3, a1, ad17. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 305

[168] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De pot. q. 3, a2, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 303

[169] TOMÁS DE AQUINO. Q. D. De pot. q. 3, a1, ad12. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 306

> *"Luego, aquello compete propiamente a los subsistentes; ya sean simples, como las sustancias separadas; ya sean compuestas, como las sustancias materiales."*[170]

Ahora bien, lo expuesto nos puede introducir a la consideración de si la creación hubiera sido más perfecta si todas las cosas hubieran sido creadas con la misma perfección.

A fin de dar respuesta a esta cuestión, debemos partir de la consideración de que ningún ente, por más perfecto que sea, puede manifestar la perfección divina. En, cambio, diversos entes con distintas perfecciones —unas superiores y otras inferiores— sí pueden hacerlo en la medida que "infinitos" finitos limitadamente prefectos pueden reflejar mejor una perfección infinita.

Así, un universo en el que las perfecciones son diversas manifiesta mejor la infinita perfección divina.

1.4.2.2. En particular respecto a aquello que se tiene por parte de la causa material

En el punto anterior se dijo que lo que es creada es la realidad subsistente; es decir, Dios crea esta hormiga, este árbol, a Regina, a Juan, etc. Y la crea de la nada; es decir, Dios no requiere algo previo en base a lo cual crear.

En este punto, presentaremos un texto en el que el Aquinate profundiza en esta consideración en lo relativo a la causa al modo de la materia:

> *"Todo agente requiere al obrar la materia preyacente tiene la materia proporcionada a su acción, de modo que todo lo que está en la virtud del agente está todo en la potencia de la materia (...) [Ahora bien,] la potencia divina es infinita (...). Consiguientemente, Dios no requiere materia preyacente desde la cual obre por necesidad."*[171]

Ahora bien, cuando se dice que Dios crea *de la nada* no debe entenderse que la nada es la causa al modo de la materia a partir de la cual Dios crea. La nada carece de *esse* y, por lo tanto no sólo *no-es*, sino que ningún influjo entitativo puede transmitir.

En esa línea, el Aquinate señala que, cuando se dice que Dios creó *de la nada* se debe entender esta consideración en términos de una suerte de orden de prelación. Así, antes de la creación nada "había"; ahora hay *ente*:

[170] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 45, a. 4, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 306

[171] TOMÁS DE AQUINO. Summa contra gentiles. II, cap. 16 [939]. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 308

> *"Cuando se dice que algo está hecho de la nada, esta preposición "de" no designa la causa material, sino solamente el orden; como cuando se dice que de la mañana se hace el mediodía (...)"*[172]

1.4.2.3. Aquello que se tiene por parte de la causa formal

En lo relativo a la causa formal, podemos decir que la causa ejemplar —causa formal extrínseca— de la creación es la propia perfección infinita de Dios. De ahí que Dios no sólo crea de la nada, sino que no necesita que algo distinto de sí mismo preexista en orden a que le sirva como causa ejemplar. En esa línea, TOMÁS DE AQUINO señala:

> *"(...) se hace preciso afirmar que en la sabiduría divina están las razones de todas las cosas, a las que llamamos "ideas", esto es, formas ejemplares existentes en la mente divina. (...) Así luego, el mismo Dios es el primer ejemplar de todos."*[173]

Al respecto, se debe retomar una aclaración hecha al hablar de la ciencia divina. En efecto, no es que los entes pre-existan en Dios en una suerte de "banca de suplentes metafísica" a la espera de su turno para entrar a la cancha. Si bien Dios conoce las infinitas maneras de participar limitadamente su infinita perfección —ciencia de simple inteligencia—, de ellas sólo crea aquellas que quiere —ciencia de visión—. Sólo estas últimas *son*, pues sólo ellas poseen *esse*.

En la línea de lo expuesto, corresponde retomaremos una consideración ya hecha respecto de si este es el mejor de los mundos posibles, cuestión planteada por LEIBNIZ en su Teodicea. Al respecto, la Cátedra supone que, como no conocemos la perfección divina y, por lo tanto, las diversas formas de participarla, no podemos saber si Dios pudo haber creado un mundo mejor. En todo caso, lo que sí podemos saber es que este mundo es el que Dios ha querido crear.

1.5. Consecuencias de la producción de las cosas por el Primer Principio

1.5.1. Atribuciones correspondientes

En virtud de lo dicho hasta el momento, corresponde concluir que *crear* únicamente corresponde en sentido propio a Dios:

---

[172] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 45, a. 1, ad3. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 310

[173] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 44, a. 34, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 312

"Crear no puede ser acción propia sino sólo de Dios. (...) Ahora bien, producir el ser absolutamente, no en cuanto es éste o tal, pertenece a la razón de creación."[174]

Ahora bien, se ha visto que, si bien la causa segunda depende en el ser y en el obrar de la causa primera, aquélla realmente es causa, es decir, transmite un influjo entitativo. Sin embargo, el Aquinate aclara que la transmisión de dicho influjo, si bien es real, no constituye un acto creador. Esto ya que su influjo entitativo supone una realidad que ya es:

"Ningún ente creado puede producir un ente absolutamente, sino en cuanto causa el ser "en esto". Y así es preciso que se conozca con anterioridad aquello [aquella realidad] por lo cual "esto" existe (...)"[175]

Así, ni siquiera en la generación de un ente finito por parte de otro se puede decir que dicho ente crea, pues toda generación atribuible a la creatura se da a partir de una realidad ya dada (ej. células reproductivas). Sólo a Dios corresponde poner a las cosas en el ser desde la nada.

1.5.2. Temas incidentales

A consideración de FERRO, el que la creación se atribuya exclusivamente a Dios tiene dos incidencias:

"Lo dicho con anterioridad tiene sus incidencias: ellas son: 1. Haber percibido a Dios como bueno y encontrar la presencia de mal en el mundo. 2. Haber percibido a Dios como eterno y el consiguiente preguntarse sobre la producción en el tiempo o no."[176]

A continuación, dedicaremos algunas líneas a estos temas, extendiéndonos un poco más en lo relativo a la presencia de mal en el mundo.

1.5.2.1. La creación en el tiempo

Al respecto, debe precisarse que lo fundamental en la creación es la *inceptio essendi*, es decir, el comienzo en el ser. Así, lo más propio de la creación no es dotar a la creatura de un origen temporal. Esto pues Dios crea desde la eternidad, y nada impide que el mundo exista desde siempre —aunque inserto en el tiempo—. En efecto, el efecto no requiere *esperar* a que la causa termine de actuar si se encuentra fuera del tiempo.

[174] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 45, a. 55, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 314

[175] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 45, a. 5, ad1. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 316

[176] FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 318-319

De ahí que el mundo podría haber existido *desde siempre*, pero dicha existencia es incapaz de aportar las razones para responder al por qué existe. Un mundo que haya existido *desde siempre* es *inconsistente desde siempre* si no es atribuido a una causa que actúe fuera del tiempo y que le haya dado el ser.

Así, a nivel filosófico lo esencial de la creación no es su origen temporal —que puede dar pie a posturas filosóficas distintas— sino su origen en el *esse*. En última instancia, la física y la fe nos permiten zanjar la cuestión del origen temporal. de la creación.

1.5.2.2. La presencia de mal en el mundo

Dios crea, sostiene, dispone para obrar y concursa en la obra de la creatura. Siendo máximamente bueno, ¿cómo se explica la presencia de mal en el mundo?

i. El mal es privación de bien

En primer lugar, se debe precisar que el mal es privación de bien:

> *"El mal implica la eliminación del bien: mas no toda carencia del bien se dice mal, pues la ausencia del bien puede entenderse privativa o negativamente, y en este último sentido no tiene razón de mal. De lo contrario, se seguiría que las cosas que de ningún modo existen serían malas y, además, toda cosa sería mala por no poseer el bien de otra: así, el hombre sería malo porque no tiene la agilidad de la cabra o la fuerza del león."*[177]

Y a modo de complemento, el Aquinate señala también que *"La carencia privativa del bien se llama mal, como la ceguera es privación de la vista."*[178] Asimismo, precisa que *"El mal no puede significar otra cosa que la ausencia del bien. He aquí por qué se dice que "el mal ni es cosa existente ni cosa buena" (Cf. Dionis. De Div. Nom. (...)"*[179]

La privación no es la pura negación, sino la ausencia de un bien debido. Donde debe haber bien, hay mal. De ahí que no es un mal que un hombre carezca de alas, pues ellas no le corresponden por naturaleza. Sí es un mal, en cambio, carecer de piernas.

El mal carece de *esse*, de ahí que nada es: no es ente. Si no es ente, no puede crearse, no puede atribuírsele a Dios, cuyo efecto propio es el *esse*.

El principal problema para entender el mal bajo esta consideración es que nuestra inteligencia está acostumbrada a pensar las cosas que no-son como si fueran. En efecto, hablamos del mal como si fuera algo positivo y, al hacerlo, podemos caer en el error de darle cierta entidad.

Pero el mal nada es. Es el agujero del queso: es la ausencia de algo que debería haber. Es un vacío que debía estar lleno; es una ausencia donde debía haber presencia. Así, donde no hay el bien que debió haber habido, hay mal.

---

[177] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 48, a. 3, c
[178] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 48, a. 3, c
[179] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 48, a. 1, c

De lo expuesto se desprende que el mal no se conoce por sí mismo sino por el bien *que lo rodea*, el cual manifiesta que efectivamente hay una ausencia. El mal se entiende a la luz del bien y no al revés.

ii. División del mal

El mal puede decirse en dos sentidos: a modo de mal físico y a modo de mal moral:

- **Mal físico.-** Es la privación según la *res* natural de la cosa. Es la falta de algo que le corresponde por naturaleza en el plano físico. Así: *"Mal natural o de naturaleza es la carencia de un bien que debe tenerse naturalmente."*[180]

- **Mal moral.-** Es aquél que es introducido por una voluntad libre desconociendo las normas del obrar moral. Sólo puede ser llevado a cabo por creaturas espirituales. Al respecto, TOMÁS DE AQUINO señala que *"El mal moral consiste en la falta de la debida operación en las acciones voluntarias (...)"*[181]

Al respecto, se suele admitir también la división del mal moral en mal de culpa y mal de pena. El **mal de culpa** sería el mal moral tal como ha sido expuesto arriba. Es, pues, el que comete el agente libre mediante una voluntad desordenada.

El **mal de pena**, en cambio, es el mal al que se hace merecedor el agente libre como consecuencia de haber cometido el acto malo. Es padecido por el agente como justicia que devuelve las cosas al orden (ej. remordimiento, privación del *lumen gloriae*, etc.).

iii. La causa del mal

Con relación a la causa del mal, TOMÁS DE AQUINO señala:

> *"El mal que consiste en el defecto de la acción tiene siempre por causa el defecto del agente. Pero en Dios no hay defecto alguno sino suma perfección, por consiguiente, no se refiere a Dios como a su causa.*
> *Pero el mal que consiste en la corrupción de algunas cosas se reduce a Dios como a su causa. (...) Porque ya hemos dicho (a. 1) que un agente, en cuanto que por su virtud produce alguna forma seguida de corrupción y defecto, causa por su virtud esta corrupción y defecto. Es evidente, por otra parte, que la forma que Dios se propone principalmente en sus creaturas es el bien del orden del universo, y este orden del universo requiere, según lo dicho, que haya seres que puedan faltar y que de hecho falten a veces.*
> *(...) Pero como el orden del universo comprende también el de la justicia, que exige que se imponga pena a los pecadores, por esto Dios en tal concepto es autor del mal de pena, pero no del mal de culpa."*[182]

---

[180] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 49, a. 1, c
[181] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 48, a. 5, c
[182] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 49, a. 2, c

Con relación al **mal físico**, éste es consecuencia de que los entes creados —en los cuales hay principios opuestos— sean contingentes. En cuanto autor de la contingencia de estos entes, se puede decir que Dios es su causa.

Con relación al **mal de pena**, se puede atribuir su causa a Dios como máximo Juez en la medida que, siendo LA JUSTICIA, *da a cada quien lo que se merece*.

Ahora bien, conviene detenernos unos minutos en el **mal de culpa**.

En efecto, como todo mal, al ser privación —nada *es*—, carece de causa material, formal y final. Queda por analizar, pues, la causa eficiente.

Según se ha dicho, lo propio de la causa eficiente es transmitir un influjo entitativo. La consecuencia de la transmisión del influjo entitativo es que algo sea, de ahí que, como el mal nada es, no puede tener propiamente causa eficiente. En todo caso, su causa es deficiente. Así lo expresa el propio Doctor Angélico: *"En la acción, la producción del mal se debe al defecto de alguno de los principios de acción (...)"*[183] Siendo que en Dios no hay defecto alguno, este mal no puede atribuirse a Él.

Ahora bien, el mal, de por sí, nada es. De ahí que debe *ser* en algo bueno. Así, por ejemplo, el mal físico siempre se da en algún ente (Ej. la falta de pico en un ave). De igual modo, el mal moral debe tener como vehículo una acción que *es*. De ahí que no hay acción que sea puramente mala: esta acción nada sería y ningún efecto podría producir.

Se ha dicho que Dios dispone y concurre simultáneamente en orden al obrar de las creaturas. ¿Cuál es, pues, su relación con el acto malo? Como todo acto malo *es* en algo bueno, Dios dispone y concurre simultáneamente en dicho acto en lo que tiene de bueno. El desorden en el acto es introducido por la creatura aplicando una especificidad operativa defectuosa.

Así, por ejemplo, el movimiento corporal es bueno (de lo contrario, sería malo ir al gimnasio o caminar), de ahí que es sostenido por Dios. Ahora bien, la aplicación del movimiento a un fin desordenado (Ej. golpear injustificadamente) es puesto por la creatura. No se debe entender con esto que Dios aporta una suerte de *potencia neutra* para que el hombre haga con ella lo que quiera. Esto ya que Dios siempre mueve al bien. Es el hombre quien interfiere con ese bien introduciendo el desorden en su acción.

Según se dijo en la Tesis VIII, el mal moral de culpa es permitido por Dios en la medida que, en virtud de su omnipotencia, puede sacar de él un bien mayor. Pero de ningún modo este mal es querido por Él.

iv. Acerca de si puede haber un mal absoluto

El mal es privación; de ahí que un mal absoluto nada *es*. Siendo una ausencia de bien, requiere de éste para darse. Sin bien, el mal simplemente no existe: un mal absoluto es pura nada.

Al respecto, TOMÁS DE AQUINO señala:

> *"Es evidente que no hay un primer principio de todos los males como hay un primer principio de todos los bienes.*
> *1. Porque el primer principio de los bienes es bueno por esencia, como se ha demostrado (q6 a3 y 4). Pero nada puede haber malo por esencia, pues se ha*

[183] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 49, a. 1, c

> *demostrado (q5, a3; q48, a3) que todo ente, en cuanto tal, es bueno, y que el mal no existe si no es en el bien como en su sujeto.*
> *2. Porque el primer principio de los bienes es el bien sumo y perfecto, que precontiene en sí toda bondad (...). Ahora bien, (...) aunque el mal disminuye siempre el bien, no puede jamás extinguirlo totalmente. Y, por lo tanto, subsistiendo siempre el bien, no puede existir cosa alguna íntegra y completamente mala. Por lo cual dice Aristóteles (...) que "si existe un mal completo, se destruirá a sí mismo", pues, destruido todo el bien que se requiere para la integridad del mal, desaparece también el mismo mal, cuyo sujeto es el bien."*[184]

2. El gobierno divino

2.1. Intelección del gobierno divino

Si nos preguntamos por qué debe haber un Supremo Gobernante, TOMÁS DE AQUINO responderá: porque las cosas no ocurren en el mundo por causalidad. En efecto, en la naturaleza se encuentran regularidades (ley de la gravedad, todos los hombres buscan ser felices, etc.), y el que esas cosas se den de modo regular no puede atribuirse a la casualidad. Así lo expresa con sus propias palabras:

> *"(...) es preciso afirmar que el universo tiene algún fin; de lo contrario todas las cosas en el universo acaecerían por causalidad (...). Luego, es necesario decir que en la producción de las creaturas por Dios hay un fin intentado."*[185]

Tal como se ha señalado ya, la eficiencia divina se conoce a partir de las cuatro primeras vías. El gobierno divino, en cambio, se conoce a partir de la quinta vía, la cual presenta a Dios como causa final.

Antes de continuar, es preciso aclarar a qué nos referimos cuando hablamos de gobierno divino. El propio Aquinate señala que *"El gobierno no es otra cosa que la dirección de los gobernados hacia el fin, el cual es algún bien."*[186] El gobierno divino es, pues, la manera cómo Dios dirige toda la creación hacia su fin último, que es Él mismo.

Ahora bien, Dios no gobierna la creación como lo hacen los gobernantes temporales en política. Dios, como causa final, causa atrayendo: gobierna a la creación atrayéndola hacia sí. Dios se presenta así como término final de apetencia de todas las cosas.

En esa línea, siendo que todas las cosas apetecen su perfección y las cosas se perfeccionan en la medida que ganan; dado Dios el IPSUM ESSE SUBSISTENS, todo tiende hacia Él.

---

[184] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 49, a. 3, c

[185] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 44, a. 4, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 321

[186] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 103, a. 3, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 325

Ahora bien, ¿cómo se ordenan los entes creados a Dios? Los **entes naturales**, es decir, aquellos que carecen de inteligencia lo se ordenan a Él por determinación. A las **sustancias simples** se les dio la posibilidad de contemplar algo que Dios les quiso manifestar de sí y eligieron en un único acto irrevocable. Los **hombres**, a lo largo de su vida, pueden elegir conducirse hacia Dios o no.

Finalmente, debemos tener en cuenta que Dios, en cuanto inteligente, obra con un fin. Siendo que su voluntad es infinita, sólo puede apetecer con necesidad algo que es infinito, lo cual sólo es Él mismo. De ahí que él mismo es su causa final: todo lo que Él hace tiene a Él mismo como fin. De ahí que la creación, siendo obra de Dios, debe tender también a Él.

2.1.1. Notas comprensivas del gobierno divino

Las notas comprensivas del gobierno divino son tres. Se trata de tres notas que van necesariamente ligadas a la noción de gobierno divino. Sin ellas, éste no puede darse. A consideración de la Cátedra, son tres:

i. **Causa inteligente.-** No puede haber gobierno divino sin causa inteligente, la cual es cognoscente —conoce todo lo que *es*, porque Él lo ha creado—. Se trata de aquél que no sólo proyecta y diseña, sino que pone todas las cosas en el ser.

ii. **Causa directiva.-** El gobierno divino incluye también que las cosas están dirigidas hacia su fin; es decir, *ad actum*, *ad bonum*, *ad esse*. De ahí que Dios no sólo conoce, sino que, como causa final, atrae.

iii. **Causa del orden.-** Todo cuanto existe tiende a su fin. El que muchas cosas tiendan a un mismo fin supone una causa ordenadora que establezca cierta disposición entre ellas, de modo que todas consigan dicho fin.

2.1.2. Inclusiones comprendidas en el gobierno divino

En el gobierno divino hay que destacar dos inclusiones, las cuales son presentadas por TOMÁS DE AQUINO en el siguiente texto:

> *"En el gobierno hay que considerar dos: a saber, la razón del gobierno, que es la misma providencia; y la ejecución. En consecuencia, en lo que pertenece a la razón de gobierno, Dios inmediatamente gobierna todo; pero en lo que pertenece a la ejecución del gobierno, Dios gobierna algunas cosas mediante otras."*[187]

[187] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 103, a. 6, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 327

El texto presenta dos consideraciones que son parte del gobierno divino. La primera es la providencia o *ratio gubernationis —razón de gobierno—*. La segunda es la ejecución del plan providencial. Así, el gobierno divino no es uno ni otro, sino ambos.

La **providencia** o *ratio gubernationis* es el plan concebido por Dios en orden a la creación. Este plan no sólo contiene el proyecto de la creación, sino también el modo como todas las cosas serán atraídas hacia Él. a modo de causa final. Dicho plan, pues, supone tendencia al fin, que no es otra cosa que entificación; es decir, ganancia de perfección; es decir, ganancia de *esse*.

De la providencia se ocupa Dios de manera inmediata y exclusiva, pues es un plan ideado únicamente por Él.

La **ejecución**, en cambio, consiste en la puesta en práctica de la providencia. Se trata de la puesta en acto del plan providencial. A diferencia de la providencia, la ejecución incluye la concurrencia de las causas segundas.

2.1.3. Qué hay en Dios

A partir de lo expuesto, podemos referir a Dios, en cuanto gobernante, lo siguiente:

i. **Ciencia práctica.-** El intelecto práctico se dirige a lo que se puede obrar. Dios, conociéndose a sí mismo, conoce lo que puede hacer. La ciencia práctica de Dios es eterna.

ii. **Providencia.-** Dios dirige y ordena las cosas al fin en su propia mente. Se trata de un plan o proyecto divino. Y esto se da no sólo en el orden temporal, sino también en el orden de lo eterno.

iii. **Creación.-** Se refiere a la causación del *esse* de todas las cosas. Es el paso del no-ente al ente.

iv. ***Executio ordinis* o gobierno.-** Consiste en la disposición de todas las cosas hacia su fin. Entra aquí el concurso previo —disposición— y el concurso simultáneo, pues ambos se refieren a la causa final, es decir, cómo las cosas operan en orden a su perfección. Todo está en el plan providencial de Dios.

2.2. Algunas consideraciones filosóficas sobre los modos particulares de gobierno

2.2.1. La conservación en el ser

En este punto nos remitimos a lo ya dicho respecto del acto creador, el cual en el mismo acto, crea, conserva, dispone para obrar y concurre simultáneamente en la causación. De ahí que, dado que la creatura *es*, Dios la sostiene en el ser y en el obrar. Toda la creación depende permanentemente de Dios en su *esse*. Sin el acto de creación —que crea y sostiene simultáneamente— las cosas volverían a la nada de donde salieron.

2.2.2. Acerca del modo en que Dios mueve las cosas

A continuación, plantearemos cómo la creatura finita participa del gobierno divino en el orden de la ejecución. Recordemos que, en el gobierno divino la providencia pertenece

exclusivamente a Dios. En la ejecución del plan providencial, en cambio, hay lugar para la intervención de la creatura.

Dios es la CAUSA ESSENDI, de ahí que la transmisión del influjo entitativo le corresponde prioritariamente a Él. Ahora bien, se ha dicho ya que los entes finitos pueden participar de la transmisión de este influjo subordinadas a la causa primera a modo de causa segunda. De ese modo son una suerte de causa instrumental en sentido amplio.

Así, Dios es causa total y exclusiva del *esse* de la creatura, pero en lo relativo a la operación de ésta, es causa total mas no exclusiva. La operación, vista desde el *esse*, depende más de Dios que de la causa segunda. En cambio, vista desde la especificación operativa, depende más de la creatura. Recordemos que el efecto se asemeja más a las causas próximas que a las remotas. Así, una escultura o un hijo se asemejan más al hombre que los causó que a Dios.

En la línea de lo expuesto, en el orden de la causalidad segunda, las creaturas realmente causan. TOMÁS DE AQUINO que si no causaran sería inútil que se les hubiera dado lo necesario para causar (actualidad, *virtus agentis* y especificidad operativa). Y Dios no hace cosas inútiles:

> *"(...) todas las realidades creadas parecerían ser en cierta manera inútiles si fuesen destituidas de su propia operación, dado que toda realidad es en razón de su operación. (...) Consiguientemente, hay que entender que Dios obra en las cosas de modo que, con todo, las mismas realidades tengan la operación correspondiente."*[188]

Más aún, el que Dios cause sin que las creaturas lo hagan no es una manifestación de omnipotencia sino de falta de poder. En efecto, tiene mayor poder quien puede a su vez dar a otros el poder de causar.

Al respecto, podríamos preguntarnos, ¿puede el hombre causar algo sin actuar como causa segunda? Al respecto, tengamos en cuenta que siempre que el hombre actúa como causa segunda lo hace en ejecución del plan divino. Si pudiera causar algo como causa primera, sería saliéndose del plan divino. La respuesta es que sí: el hombre, por sí solo, puede causar el mal. Cuando el hombre hace el bien es causa segunda; en cambio, cuando hace el mal es causa primera. Pero en cuanto que el mal nada *es*, es causa primera deficiente y no eficiente. Esto en virtud de que, si bien Dios mueve al hombre a obrar el bien, éste puede aplicar su especificación operativa a un acto desordenado y de esa manera producir el mal no querido por Dios.

Dedicaremos ahora algunas líneas a la causalidad enfatizando rol que en él cumplen las creaturas.

La capacidad activa y receptiva de la creatura es suficiente para que ésta obre en el orden de su naturaleza. Esto quiere decir que, si bien el *esse* viene de Dios y no de la causa finita, ésta puede poner en la causación la determinación predicamental. Ello garantiza, pues, que un hombre genera otro hombre y no un gato.

Pero esto no quiere decir que el hombre sea causa primera de la determinación predicamental: Dios, al mismo tiempo que crea el *esse* crea al sujeto que lo recibe. Pero, supuesto el *esse*, el hecho

---

[188] TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q. 105, a. 5, c. En: FERRO, Luis Santiago O.P. La sabiduría filosófica. Siguiendo las huellas de Santo Tomás. Segunda parte. San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2004, p. 334

de ser hombre es algo que le corresponde a Juan por naturaleza, de ahí que es algo que puede poner de suyo en el proceso causativo.

Así, la causa finita es causa porque participa en la producción del *esse*: no dándolo propiamente, sino dando el recipiente en el que se recibe el *esse*, y así transmite su influjo entitativo. Aporta, pues, el principio potencial. Pero recordemos que incluso esto último lo aporta a modo de causa segunda: no es que Dios y la creatura aportan al proceso causativo algo independiente. Esto ya que, a tenor de lo dicho en el párrafo anterior, Dios no sólo es causa primera de que Juan *sea*, sino también de que sea hombre.

Dios da el *esse* y lo sostiene; la causa finita lo transmite según los términos expuestos.

Finalmente, se debe precisar que el único que se beneficia del proceso causativo es la creatura. La creación nada suma a Dios: todo es don para la creatura.

3. Valoración resolutiva de la causalidad divina y la causalidad finita

3.1. Como reflexión intelectual analógica ad esse

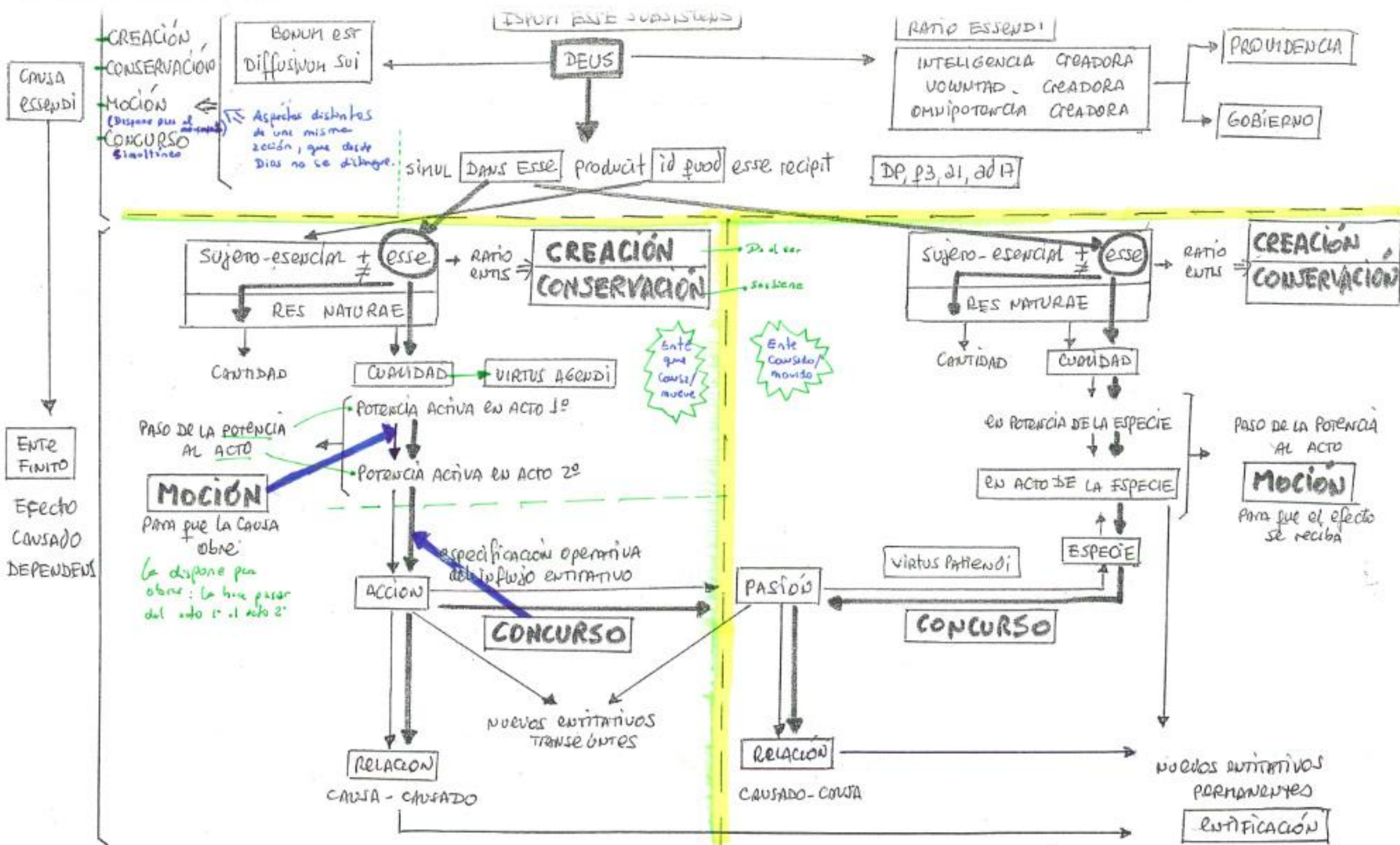
3.2. Intelección última de la subordinación causal

3.3. La atribución analógica a Dios

A continuación, presentamos el cuadro que sintetiza esta última parte de la disciplina sapiencial, que es la teología filosófica.

Sólo presentamos una consideración a tener en cuenta. En el cuadro se puede apreciar cómo la creación, conservación, moción y concurso se dan tanto en el ente que causa cuanto en el ente causado, ya sea que se hable de una causación sustancial o accidental.

Así, no sólo el ente que mueve es puesto en acto de mover sino también el ente que es movido es puesto en acto para ser movido. Ello permite apreciar con más claridad cómo la causalidad divina trasciende el plano horizontal en el que causan las creaturas.


IPSUM ESSE SUBSISTENS
BONUM EST DIFFUSIVUM SUI
DEUS
RATIO ESSENDI
INTELIGENCIA CREADORA
VOLUNTAD CREADORA
OMNIPOTENCIA CREADORA
PROVIDENCIA
GOBIERNO
CAUSA ESSENDI
CREACIÓN,
CONSERVACIÓN
MOCIÓN
(Dispone para el movimiento)
CONCURSO
Simultáneo
Aspectos distintos de una misma acción, que desde Dios no se distingue.
simul DANS ESSE producit id quod esse recipit
DP, P3, a1, ad 17
Sujeto-esencial ≠ esse
RES NATURAE
RATIO ENTIS
CREACIÓN
CONSERVACIÓN
Da el ser
Sostiene
Ente que causa/mueve
Ente causado/movido
CANTIDAD
CUALIDAD
VIRTUS AGENDI
POTENCIA ACTIVA EN ACTO 1º
PASO DE LA POTENCIA AL ACTO
POTENCIA ACTIVA EN ACTO 2º
MOCIÓN
Para que la causa obre
La dispone para obrar: la hace pasar del acto 1º al acto 2º
ENTE FINITO
Efecto causado dependens
especificación operativa del influjo entitativo
ACCIÓN
CONCURSO
NUEVOS ENTITATIVOS TRANSEÚNTES
RELACIÓN
CAUSA - CAUSADO
Sujeto-esencial ≠ esse
RES NATURAE
RATIO ENTIS
CREACIÓN
CONSERVACIÓN
CANTIDAD
CUALIDAD
EN POTENCIA DE LA ESPECIE
EN ACTO DE LA ESPECIE
PASO DE LA POTENCIA AL ACTO
MOCIÓN
Para que el efecto se reciba
ESPECIE
virtus patiendi
PASIÓN
CONCURSO
RELACIÓN
CAUSADO - CAUSA
NUEVOS ENTITATIVOS PERMANENTES
ENTIFICACIÓN